

Jakob Riemenschneider

Prokop und der soziale Kosmos der Historiographie

Millennium-Studien

**zu Kultur und Geschichte
des ersten Jahrtausends n. Chr.**

Millennium Studies

**in the culture and history
of the first millennium C.E.**

Herausgegeben von / Edited by
Wolfram Brandes, Laura Carrara,
Peter von Möllendorff, Dennis Pausch,
Rene Pfeilschifter, Karla Pollmann

Band 108

Jakob Riemenschneider

Prokop und der soziale Kosmos der Historiographie

Exkurse, Diskurse und die römische Gesellschaft
der Spätantike

DE GRUYTER

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde durch 36 wissenschaftliche Bibliotheken aus dem deutschsprachigen Raum ermöglicht, die durch ihren Beitrag die Open-Access-Transformation der Buchreihe Millennium-Studien unterstützen.

ISBN 978-3-11-154686-5
e-ISBN (PDF) 978-3-11-154764-0
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-154802-9
ISSN 1862-1139
DOI <https://doi.org/10.1515/9783111547640>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Library of Congress Control Number: 2024941858

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Open-Access-Transformation der Reihe Millennium-Studien

Die renommierte altertumswissenschaftliche Reihe Millennium-Studien wurde im Rahmen des BMBF-geförderten Projekts TransMill und mit Unterstützung des Fachinformationsdienstes Altertumswissenschaften, beide angesiedelt an der Bayerischen Staatsbibliothek, erfolgreich in den Open Access transformiert: Sowohl die Backlist der Reihe (2004–2020) als auch die Publikationen der Jahre 2021 und 2022 sind frei verfügbar. Dank der Unterstützung von 36 wissenschaftlichen Bibliotheken (Stand: Februar 2023) können die Neuerscheinungen der Reihe – darunter dieser Titel – weiterhin im Open Access erscheinen. Für Autorinnen und Autoren entstehen dabei keine Publikationskosten.

Folgende Einrichtungen und Initiativen haben durch ihren Beitrag die Open-Access-Veröffentlichung dieses Titels ermöglicht:

Universitätsbibliothek Basel
Bayerische Staatsbibliothek
Staatsbibliothek zu Berlin – Stiftung Preußischer Kulturbesitz
Humboldt-Universität zu Berlin – Universitätsbibliothek
Freie Universität Berlin – Universitätsbibliothek
Universitätsbibliothek Bielefeld
Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum
Universitäts- und Landesbibliothek Bonn
Universitätsbibliothek der Technischen Universität Braunschweig
Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB)
Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf
Universitätsbibliothek Duisburg-Essen
Universitätsbibliothek Eichstätt-Ingolstadt
Universitätsbibliothek der FAU Erlangen-Nürnberg
Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg Frankfurt
Universitätsbibliothek Gießen
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg – Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt Staats- und
Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky
Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek
Technische Informationsbibliothek Hannover (TIB)
Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena
Universitäts- und Stadtbibliothek Köln
Universitätsbibliothek Leipzig
Universitätsbibliothek Mainz
Universitätsbibliothek Marburg
Universitätsbibliothek der LMU München
Universitäts- und Landesbibliothek Münster
Bibliotheks- und Informationssystem (BIS) der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Universitätsbibliothek Passau
Universitätsbibliothek Potsdam
Universitätsbibliothek Regensburg
Universitätsbibliothek Rostock
Universitätsbibliothek Tübingen
Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel
Universitätsbibliothek Würzburg
Zentralbibliothek Zürich

Vorwort

Die folgenden Seiten sind mein Versuch, ein Buch über den gesellschaftlichen Kontext von Geschichtsschreibung zu schreiben – über die Verankerung von Autorschaft und historischem Verständnis in den sehr spezifischen sozialen und religiösen Umständen des sechsten Jahrhunderts. Die besondere Ironie meines Unterfangens ist mir erst im Nachhinein aufgefallen, als ich mit der Arbeit fertig war und meine eigenen Lebensumstände sich wieder verändert hatten. Als geborener Berliner ausgerechnet in Tirol über den Zusammenhang von Milieus, Kommunikation und Geschichte zu promovieren, wirkt jetzt wie ein Wink mit dem Zaunpfahl. Als Protestant und Preuße gebrandmarkt, nicht in der Lage, dialektal unterzutauchen, war es ein Glück, dass ich während meiner Jahre in Innsbruck niemandem begegnet bin, der mir meine milieubedingten Unzulänglichkeiten auch nur im geringsten Ausmaß übelgenommen hätte.

Entsprechend möchte ich den Innsbrucker Studierenden und allen meinen Kolleginnen und Kollegen am Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik für Gastfreundschaft, gesellige Kaffeepausen und anregende Gespräche danken. Mein ganz besonderer Dank gilt dem Hauptbetreuer meiner Dissertation, Roland Steinacher, der mich immer bestärkt und motiviert hat. Mein Leben hätte anders ausgesehen, hätte er mich nicht (mehrfach) ins kalte Wasser geworfen. Martin Bauers philologische Expertise und Blick für den Innsbrucker Konzertkalender haben meine Zeit entschieden kurzweiliger gemacht. Nur dank Astrid Riefs Unterstützung und Geduld habe ich es geschafft, koordiniert aus Innsbruck mit der weiten akademischen Welt in Kontakt zu treten.

Zu großem Dank verpflichtet bin ich außerdem Stefan Esders, der mich überhaupt erst in die Spätantike gebracht hat, sowie Henning Börm, der als Zweitbetreuer seine Rolle als erster Kritiker hervorragend eingenommen hat. Mateusz Fafinski hatte die undankbare Aufgabe, unfertige Kapitelmanuskripte Probe zu lesen und zu diskutieren und vieles zu verwerfen. Als erste Hürde für meinen eigenen Unsinn kann ich ihm nicht genug danken. Reinhold Messner, Irene Madreiter und Hartmut Leppin muss ich aus verschiedensten Gründen danken; vor allem aber dafür, dass Sie meine Arbeit und mich eingehend begutachtet, geprüft und für gut befunden haben.

Nichts hätte auch nur irgendwie geklappt, hätte ich nicht ein breites Kissen an Unterstützern und Unterstützerinnen gehabt. Meine Eltern, Schwiegereltern, Großeltern und Freunde haben Launen, Schreibphasen, Abwesenheiten und Notfälle auffangen, Kinder betreut und sich nicht von langen Exkursen über das sechste Jahrhundert nerven lassen. Ilja, Selma und Kamil haben mich viel zu oft gut gelaunt entbehren müssen. Anjas Nachsicht, Bestärkung und Unterstützung sind die Grundvoraussetzung für jedes einzelne Wort hier. Sie hat außerdem das gesamte Buch Korrektur gelesen. Ich habe es leider bestimmt geschafft habe, einige Fehler nachträglich wieder einzubauen.

Einige letzte Hinweise zur Benutzung des Buches: Wie es sich für ein Buch über Exkurse gehört, habe ich mehrere eigene Exkurse und Abschweifungen eingebaut, und die Struktur des Buches nicht auf einen durchgehenden roten Faden festgelegt. Ich habe

außerdem eine Tabelle mit allen Exkursen in Prokops Hauptwerk angehängt. Diese Liste erhebt nicht den Anspruch auf „Korrektheit“. Die Einteilung der Exkurse entspricht nicht einmal der Einteilung, die ich im Haupttext übernehme. Stattdessen stellt sie ein möglichst vollständiges und möglichst kleinkariertes Muster dar, von dem aus man weiter über Exkurse und jeden einzelnen Exkurs nachdenken kann. Und zuletzt habe ich Aufsätze häufig ohne spezifische Seitenzahlen zitiert, wenn ich in erster Linie auf die Hauptaussage oder das Thema des Aufsatzes verweise. Spezifische Aussagen und Thesen sind natürlich mit den entsprechenden Seitenzahlen angegeben.

Innsbruck und Berlin, Sommer 2024

Inhalt

Vorwort — VII

I Einleitung — 1

- 1 Prokop, zeitgenössische Diskurse und soziale Milieus in den Exkursen — 1
- 2 Prokop in der rezenten Forschung — 5
- 3 Exkurse, Milieus, Kommunikation und *interpretive communities* — 8
 - 3.1 Exkurse — 9
 - 3.2 Milieus — 13
 - 3.3 Kommunikation – Schreiben und Lesen im systemischen Kontext — 15
 - 3.4 *Interpretive communities* – Widersprüche bei Prokop lesen — 18
- 4 Anatomie der Untersuchung: *interpretive communities* als Türöffner zu den Milieus der klassizistischen Geschichtsschreibung im sechsten Jahrhundert — 25
- 5 Euphrat und Tigris: ein klassischer klassizistischer Exkurs? — 30
 - 5.1 Euphrat und Tigris — 31
 - 5.2 Orestes und Iphigenie im Tauros — 34

II Literarische Techniken und Diskurse des sechsten Jahrhunderts über Genres und Milieugrenzen hinweg — 40

- 1 Spätantike Panegyrik zwischen Genres und gesellschaftlichen Gruppierungen — 42
- 2 Traditionalistische Autoren — 50
- 3 Periphere Perspektiven — 61
- 4 Fazit: Autorschaft und Literaturen in Konstantinopel — 71

III Milieus und Messaging: „fremde“ Welten und „heimische“ Milieus — 76

- 1 Brittia und das Problem des Radigis — 77
 - 1.1 Die imaginierte Kartographierung der Warnen und der Inselbewohner — 78
 - 1.2 Hermegisklos, Radigis und die namenlose Prinzessin — 81
 - 1.3 Die Besonderheit Brittias und die Seelen der Toten — 82
 - 1.4 Den Rand der Welt wiedererkennen — 85
 - 1.5 Plausibilität und Widersprüche — 87
- 2 Barbaren und kaiserliche Politik am Roten Meer — 90
 - 2.1 Beziehungen über das Rote Meer — 91
 - 2.2 Narrative Konfigurationen zum Roten Meer — 96
 - 2.3 Zeitlichkeit und Zusammenhang — 101
 - 2.4 Das Verhältnis des Römischen Reiches zu seinen Nachbarn — 104
 - 2.5 Kontexte ignorieren — 111

IV Milieuübergreifende interpersonale Netzwerke und das mögliche Publikum — 115

- 1 Milieuübergreifende Netzwerke im fünften Jahrhundert — **120**
- 2 Eine Brücke ins sechste Jahrhundert: Schulbetrieb und schulische Netzwerke in Alexandria und Berytos — **123**
- 3 Bemerkungen zu Kanon und Anti-Kanon im Studiumskontext — **129**
- 4 Gegnerische Faktionen und soziale Profile in Berytos — **131**
- 5 Severos' Briefe und die Reichweite eines umstrittenen Bischofs — **134**
- 6 Milieuübergreifende Netzwerke aus anderer Perspektive — **138**
- 7 Schlussfolgerungen: Netzwerke, Kommunikationswege und Milieus im sechsten Jahrhundert — **148**

V Milieuübergreifende Exkurse und Diskurse — 152

- 1 Christliche Spiritualität und die Macht der Perser I: Der Eremit Iakobos — **153**
- 2 Christliche Spiritualität und die Macht der Perser II: Die Abgar-Legende — **161**
- 3 Fränkische Geschichte und die Dynamik des Barbarendiskurses — **175**
 - 3.1 Exkurs: Gallische Geschichte in den Augen Prokops — **181**
 - 3.2 Die Franken sind eine Kreatur Roms — **186**
 - 3.3 Lektionen im Umgang mit den Franken — **189**
 - 3.4 Prokops Franken, Prokops Publikum und die Macht in Italien — **192**
- 4 Die Genealogie der Mauren und jüdische Antiquaria — **194**
 - 4.1 Nordafrika, Mauren und jüdische Antiquaria — **199**
 - 4.2 Epigraphik im literarischen Spiegel — **202**
 - 4.3 Mauren, Juden und die diskursive Verarbeitung von Antijudaismus — **206**

VI Schluss — 213

Appendix — 221

Bibliographie — 227

- Quellenverzeichnis — **227**
Literaturverzeichnis — **230**

Stellenregister — 255

Personenregister — 259

Sachregister — 261

I Einleitung

1 Prokop, zeitgenössische Diskurse und soziale Milieus in den Exkursen

Die Mittelmeerwelt des sechsten Jahrhunderts war ein besonderer Kosmos; ein Kosmos, der sich schwer in allgemeinen Kategorien und mit breitem Pinselstrich nachzeichnen lässt. Im Gegensatz zur vermeintlichen politischen Geschlossenheit der römischen Antike – die tatsächlich weniger geschlossen war, als dies die Rückprojektion suggeriert – finden sich nun viele ausdifferenzierte und sich ausdifferenzierende Welten nebeneinander. Eine fragmentierte politische Landschaft mit einem im Osten immer noch dominierenden Römischen Reich, in verschiedene Sprachen, verschiedene Kommunikationsmuster und verschiedene religiös-spirituelle Grundstimmungen geteilte Gesellschaften, und nicht zuletzt virulente Unterschiede in der Konzeption eigener und fremder Identität machen es uns schwer, das Feld der klassischen Antike hier wiederzuerkennen. Obwohl sich Myriaden von diachronen Kontinuitäten aus der Antike, durch das sechste Jahrhundert hindurch, ins Mittelalter ziehen, ist kaum ein Phänomen so formend für die Akzeptanz dieses spezifischen Kosmos' in der Alten Geschichte wie die klassizistische Geschichtsschreibung.

Das repetitive, nicht nachlassen wollende Bestehen auf einer rund 800 Jahre alten Tradition der Geschichtsschreibung, der ständige Rückgriff auf die großen Vorbilder Herodot und Thukydides, deren Sprache, Motivatik und Erzählstrategien charakterisieren dieses Genre. Weil die Geschichtswissenschaft von diesen Vorbildern mindestens ebenso sehr beeinflusst wurde und ihre Tradition bis heute (auch) auf sie zurückführt, ist es von vornherein nicht verwunderlich, dass die klassizistische Geschichtsschreibung von der Geschichtswissenschaft als zentraler Bestandteil der Antike angesehen wird. Daher liegt es auch nahe, in expliziten Nachahmern dieser Tradition vor allem ein Weiterleben der Antike zu vermuten. Der Kosmos des sechsten Jahrhunderts, vor allem dessen östlicher Teil, ist geprägt von der Überlieferung einer veritablen Reihe klassizistischer Geschichtswerke. Prokop von Kaisareia, Agathias von Myrina, Menander Protektor und als Nachklang im siebten Jahrhundert Theophylakt Simokattes haben lange unser Verständnis dominiert und unsere Wahrnehmung dieser spezifischen Konstellation von Ort und Zeit vorgezeichnet. Insofern sind diese Autoren sowohl „Opfer“ einer bestimmten, modernen, Erwartungshaltung, dass sie primär eine Fortführung von Charakteristika der Antike seien, als auch „Täter“: Ebendiese Charakteristika verzerren für uns die historische Realität. Sie sind gewissermaßen eine täuschende Lupe, die wir mit leicht verklärtem Blick verwenden.

Dabei lässt sich kaum bestreiten, dass das gesamte Genre bis zum sechsten Jahrhundert signifikante Veränderungen erlebt hat und sich im Laufe des sechsten Jahrhunderts weiter verändert hat. Bei nur wenigen erhaltenen Autoren, mit durchaus ausgeprägten, jeweils eigenen, Eigenheiten, ist die Verfasstheit des Genres wahrscheinlich ohnehin das falsche Maß. Der erste Standpunkt, den ich entsprechend ein-

nehmen möchte, ist der, diese Autoren bewusst als Protagonisten ihrer eigenen Zeit zu verstehen. Ihre Texte, wiewohl beeinflusst durch die Überlieferung in fehlerhaften Handschriften, unglücklichen und glücklichen Umständen und häufig genug in fragmentarischem oder lückenhaftem Zustand, sind selbstverständlich auch Produkt ihrer Lebenswelt. Literarische Archaismen und rhetorische Allusionen auf lange verstorbene Vorgänger sind wichtig und identitätsstiftend, sollen hier aber in keiner Weise den Blick verstellen.

Denn der zweite wichtige Standpunkt für die hier vorgelegten Untersuchungen besteht im konsequenten Abstrahieren auf die soziale Konstellation, die sich hinter den Texten verbirgt. Einen Eindruck zu gewinnen von der Gesellschaft des Römischen Reiches im sechsten Jahrhundert, die klassizistische Geschichtsschreibung produzierte und rezipierte, ist das eigentliche Ziel. Notwendigerweise ist dieser Eindruck in seiner Reichweite beschränkt. Was sich aus dem Text der *Kriege* Prokops, dem Hauptuntersuchungsobjekt dieser Studie, herausarbeiten lässt, sind in erster Linie die zur Abfassungszeit relevanten politischen, sozialen und kulturellen Diskurse. Diese zu analysieren und zu interpretieren ist mit Sicherheit eines der wichtigsten Anliegen der Forschung. Auf einer anderen Ebene ergeben sich allerdings weitere Rückschlüsse, insbesondere auf das Ineinandergreifen und die Interaktion sozialer Gruppen. Der Schlüssel hierfür ist die im Text erkennbare Fähigkeit, verschiedene soziale Milieus mit ihren jeweiligen Interessen und intellektuellen Dispositionen anzusprechen. Der in der Überlieferung und der Forschung gängige Titel von Prokops wichtigstem und längsten Text, der *Kriege* genannten Geschichte des Reiches und seiner Auseinandersetzungen mit verschiedenen Nachbarn in den Regierungsjahren des Kaisers Justinian, ist in dieser Hinsicht leicht missverständlich. Er fokussiert unsere Erwartungen auf einen Kernbereich des Textes, die Beschreibung des Feldzugsgeschehens. Dieses erlaubt nur begrenzt Rückschlüsse auf die verschiedenen Gruppen, die angesprochen und dargestellt werden sollten. Allerdings verdeckt dieser Titel, dass Prokop einen unwahrscheinlich vielfältigen Text verfasst hat. Nicht nur erlaubt Prokop sich seitenlange Abschweifungen vom Feldzugsgeschehen, er baut auch Protagonisten und Begebenheiten in die Beschreibung ein, die wir dort nicht vermuten würden – die scheinbar auch nicht dorthin passen. Und genau dort, wo die Erwartungen an das Genre gebrochen werden und wo die Logik und die Funktionsweise der Feldzugsbeschreibung ausgesetzt werden, entsteht sichtbare Interaktion mit anderen Diskursen und mit anderen sozialen Voraussetzungen und Gruppen. Diese Interaktion beschreibe ich mit einer Trias von Begriffen: Milieu, Kommunikation und *interpretive communities*. Alle drei werden weiter unten im Detail definiert und vorgestellt. In ihrem Zusammenwirken erlauben sie, die im Text angesprochenen Leserschaften (die *interpretive communities*) funktionell (über den systemischen Begriff der Kommunikation) mit sozialen Gruppen und der sozialen Verfasstheit der Bevölkerung des Reiches im sechsten Jahrhundert (konzeptualisiert in verschiedenen Milieus) in Verbindung zu bringen. Das Ergebnis dieses Ansatzes ist eine Matrix aus Korrelationen. Ganz bewusst vereint die Matrix Ansätze der Literaturtheorie, der Soziologie und der empirischen Sozialwissenschaften, um den spezifischen Schwierigkeiten der Interpretation gerecht zu werden.

Gleichzeitig erlaubt die Matrix mir, mich interdisziplinär zu bewegen und die Grenzen der Alten Geschichte und der Klassischen Philologie zu überwinden. Denn unzweifelhaft beschäftigt sich die vorliegende Arbeit in der Hauptsache mit dem *Lesen* der *Kriege*. Hinter dieser scheinbar banalen Aussage stehen einige wichtige Prämissen, die sich sowohl auf das Ziel der Unternehmung wie auf die Methodik zur Erreichung des Ziels auswirken. Ausgehend von der Annahme, dass Prokop als Quelle für Historiker¹ zugänglicher wird, wenn sich die Wissenschaft darüber bewusst ist, wie er warum in der Darstellung der Ereignisse vorgegangen ist und wie sich bestimmte Intentionen (im Sinne von Darstellungsabsichten und Rezeptionsvorschlägen des Autors) auf diese Darstellung ausgewirkt haben, erhält die Verortung des Autors, seines Werkes sowie seines Publikums in ihren jeweiligen, voneinander abhängigen, Kontexten zentrale Bedeutung.

Von dieser Annahme unabhängig kann natürlich mittels Vergleichen mit anderen Quellen, sowohl schriftlicher wie nicht-schriftlicher Natur, gearbeitet werden, um die historische Erzählung der *Kriege* zu belegen und zu widerlegen. Dies ist in vielen Bereichen ausführlich getan worden, mit den entsprechenden verallgemeinernden Rückschlüssen.² In aller Regel wurde dabei eine relative Verlässlichkeit Prokops auch in Detailspekten postuliert, die an einigen Stellen, etwa durch nachweislich falsche oder falsifizierte Datierungen, eingeschränkt wird. Es ist allerdings ein Trugschluss, wenn aus dieser – sehr detaillierten und ausgewogenen – Verallgemeinerung abgeleitet wird, dass eine weitere Beschäftigung mit den textimmanenten Spezifika der *Kriege* unmöglich das bereits gewonnene Wissen um die Verlässlichkeit des Narrativs vergrößern könne.

Es ist im Gegenteil ganz entscheidend herauszufinden, welche die intrinsischen Motivationen Prokops waren. Dies ist mangels anderer Zeugnisse nur dadurch zu erreichen, dass der Text als Text interpretiert wird. Das bedeutet nicht – und vielleicht liegt hierin die Ablehnung der Textinterpretation begründet – dass die *Kriege* immer auf dieselben vermeintlich binär zu beantwortenden Fragen hin interpretiert werden müssen, die die Prokopforschung so lange beschäftigt haben: Ist Prokop Heide oder Christ gewesen? Oder: Ist seine Haltung gegenüber Kaiser und Reich positiv oder negativ einzuschätzen? Auch weil diese Fragen zentral sind und schwerwiegende Implikationen für weitere Interpretationen haben, können und sollten solche trotzdem angestellt werden. Eine vorrangig literarische Herangehensweise, die versucht, den Text und seine Eigenheiten aus sich selbst herauszuerklären, kann und muss jedoch jenseits dieser Fragen operieren. Für das Verständnis des Textes, des Autors und ihres geographischen wie zeitlichen Kontexts sind auf diese Weise wichtige Erkenntnisse zu gewinnen, selbst wenn sie zu der Frage, wie verlässlich Prokop als Quelle ist, keinen unmittelbaren

1 Ich werde im Laufe des Textes unbestimmte Personen und Personengruppen mit dem generischen Maskulin ansprechen. Dies betrifft sowohl zeitgenössische als auch antike Personen und Personengruppen. Ich möchte damit weder die Existenz und Wirkmacht weiblicher und diverser Personen beschränken oder bezweifeln noch die Möglichkeit zum Beispiel antiker weiblicher oder diverser Autorschaft ausschließen.

2 Vgl. etwa Colvin (2013).

Beitrag liefern. Insofern ist auch der Weg irreführend, den der jüngste, in jeder Hinsicht verdienstvolle, Sammelband „Procopius of Caesarea: Literary and Historical Interpretations“ eingeschlagen hat.³ Die Trennung von „literary“ und „historical“ impliziert, dass beide unabhängig voneinander funktionieren könnten, beziehungsweise, dass die eine Variante nicht notwendigerweise Einfluss auf die andere Variante habe. Diesem Verständnis möchte ich mich nicht anschließen.

In jedem Fall hat meine Herangehensweise auch eine praktische Dimension. Als Texteinheiten, die besonders häufig und besonders intensiv über die Logik des Feldzugsgeschehens hinausgehen und damit einen tieferen Blick in die sozialen Gefüge erlauben, die den Gesamttext lesen und verstehen sollten, stechen Exkurse hervor. Sie bilden im engeren Sinne den Bestand an Quellenstellen, die es zu interpretieren gilt; allerdings gibt es in den insgesamt acht Bücher umfassenden *Kriegen* derart viele Exkurse, dass notwendigerweise auch aus diesem Textkorpus nur ein Bruchteil im Detail analysiert werden kann. Als Appendix findet sich ein tabellarischer Überblick über alle Exkurse. Eine Auswahl an Exkursen ist jedoch wenigstens eine klar definierbare (soweit sich Exkurse generell und im Speziellen bei Prokop klar definieren lassen) Menge an Beispielen von diskursiver Auseinandersetzung Prokops mit für ihn und seine Leser relevanten Themen und Problemen; wobei Relevanz als Kategorie nur insofern greifbar ist, als die Themen wichtig genug waren, um in den Text aufgenommen und gegebenenfalls auch in anderen zeitgenössischen oder verwandten Texten behandelt zu werden. In jedem Fall soll das Ergebnis dieses Buches eine Lektüre und Interpretation einer Reihe von Exkursen sein, die diese diskursiv kontextualisiert und daran anschließend sozial ausdeutet: Mit welchen Milieus und den dazugehörigen Voraussetzungen sollte der Text korrespondieren und mit welchen kommunikativen Mitteln mussten verschiedene *interpretive communities* – und damit die Gesamtheit des intendierten Publikums Prokops – ausgestattet sein, um dem Text seinen Sinn zu entnehmen? Um die gesellschaftliche Verankerung der klassizistischen Geschichtsschreibung im sechsten Jahrhundert, und entsprechend die intellektuelle Gesellschaft des Römischen Reiches im sogenannten Zeitalter Justinians, wirklich zu verstehen, reicht es nicht, Vermutungen über die jahrhundertealte Tradition der klassischen Geschichtsschreibung und ihrer Autoren anzustellen. Auch eine rein philologische Analyse der Sprache und Textbezüge ist dafür nicht ausreichend. Das soziale Gefüge, mit dem Prokop über seinen Text interagiert, lässt sich nur über Motive, Themen und soziographische Beobachtungen aus dem Text herauslesen und verbunden mit externen Beobachtungen zum potenziellen zeitgenössischen Publikum und dessen literarischen Voraussetzungen eruieren.

3 Lillington-Martin und Turquois (2017).

2 Prokop in der rezenten Forschung

Prokopios von Kaisareia gehört zu den heißesten Eisen in den Öfen der Forschung der vergangenen Jahre und verspricht, dies auch in den kommenden Jahren zu bleiben. Die vorliegende Studie wird einen Ausschnitt der Schriften dieses produktiven Autors beleuchten und soll einen Beitrag zum Verständnis der Mitte des sechsten Jahrhunderts und dessen prominentesten Historiographen leisten.⁴ Mit den Exkursen der *Kriege* steht ein Teilaspekt im Fokus, der jüngst verstärkte Aufmerksamkeit erfahren hat und neue Einblicke erlauben wird. Aufgrund einer Reihe von Faktoren ist Prokop strukturell nur rudimentär erschlossen, und gleichzeitig in Detailstudien bereits zu einem hohen Grad erforscht. Zwar gibt es aufgrund einer günstigen Überlieferungslage eine allgemein anerkannte Textedition (zumindest für das Hauptwerk, die Beschreibung der Kriege Justinians),⁵ und immer mehr moderne Übersetzungen. Die deutsche Übersetzung von Otto Veh ist an vielen Stellen problematisch, soll aber dennoch hier als Grundlage dienen. An den gegebenen Stellen wird seine Übersetzung kritisch überprüft. Kommentare für die einzelnen Schriften fehlen jedoch größtenteils, auch wenn nun die ersten beiden Bücher mit einem historischen Kommentar bedacht worden sind.⁶ Ein philologischer Kommentar für die *Kriege* ist nicht in Sicht. Gleichzeitig gibt es, neben einigen fast schon klassischen Büchern,⁷ vier aktuelle Monographien mit zum Teil stark divergierenden Deutungen,⁸ zwei sehr rezente Sammelbände, die gemeinsam die momentane Forschungslage abdecken,⁹ eine ganze Reihe von Zeitschriftenartikeln und Dissertationen¹⁰ sowie ein laufendes bibliographisches Projekt.¹¹ Insgesamt wird momentan so viel zu Prokop geschrieben, dass eine herkömmliche Übersicht über die Forschungsgeschichte redundant wäre. Es gibt eine hervorragende Aufarbeitung der handschriftlichen Überlieferungen und der Editions-geschichte,¹² Beobachtungen zu den

4 Schon die bereits angesprochene klassizistische Historiographie hat in den vergangenen Jahren außerordentliche Aufmerksamkeit erfahren. Vgl. nun vor allem Bleckmann (2021), mit ausführlicher Bibliographie, dazu aber auch Van Nuffelen (2015), Bleckmann und Stickler (2014) oder Marasco (2003). Zu den oft vernachlässigten Vermittlern der Historiographie in der frühen Kaiserzeit vgl. Matijašić (2018) sowie zu den Grundprinzipien des historiographischen Klassizismus Wiater (2011).

5 Haury (1962–1964).

6 Greatrex (2022).

7 Cameron (1985), Kaldellis (2004), Börm (2007).

8 Whately (2015), Whately (2021), Stewart (2020), Brodka (2023). Dazu kommen zwei militärhistorische Monographien, die Prokop als Hauptquelle verwenden: Parnell (2016) und Köhn (2018).

9 Lillington-Martin und Turquois (2017) und Greatrex und Janniard (2018).

10 Grundlegende Aufsätze sind etwa Amitay (2011), Wood (2011), Kruse (2017), Signes Codoñer (2017), Esders (2019), Grau und Febrer (2020), Pazdernik (2020), Denson (2023), rezente Dissertationen zum Beispiel Moore (2014), Frechette (2017), Grundmann (2017). In München ist zudem eine (rein) philologische Dissertation zu den Exkursen Prokops entstanden, die noch nicht einsehbar ist.

11 Greatrex (2019), wird teilweise noch erweitert (etwa in Greatrex [2020]). Dazu kommen noch die bibliographischen Aufarbeitungen Greatrex (2003), Greatrex (2014a) und Greatrex (2014b). Eine nahezu vollständige, allerdings unkommentierte, Bibliographie zu Prokop in Cristini (2021).

12 Croke (2019).

vergangenen Trends in der Forschung zu Prokop,¹³ und mehr als eine sehr aktuelle Einführung zu Person und Werk, inklusive der rezentesten Forschungsdiskurse.¹⁴ Einführungen zu allen grundlegenden Fragen und Problemen im Studium Prokops sind im nun erschienenen Handbuch aufgeschlüsselt.¹⁵ Allein die Frage der Datierung der Werke hat eine beachtliche, auch junge, Bibliographie provoziert,¹⁶ spielt für die hier vorgenommene Untersuchung jedoch kaum eine Rolle.

Aus dieser leicht paradoxen Situation, in der die Forschung vor Aktivität vibriert, gleichzeitig jedoch die fundamentale Erschließung des Textes in keiner Weise abgeschlossen ist, ergeben sich Konstellationen, die Herangehensweisen wie die hier gewählte begünstigen: Während einige prominente Textstellen aus dem Gesamtwerk schon so etwas wie eine eigene Forschungstradition haben, sind andere Textstellen größtenteils unbeachtet geblieben – oder ausschließlich von Forschern herangezogen worden, die kein historiographisches, sondern ein realhistorisches Interesse an bestimmten Passagen hatten. Zum Proöm der Kriege etwa gibt es bereits seit Jahrzehnten eine lebhafte Debatte, die nun schon in einer Art Meta-Diskurs fachlich aufgearbeitet ist.¹⁷ Auf andere Stellen, etwa zu Prokops Analyse der Auflösung römischer Herrschaft in Gallien oder seiner Beschreibung der vandalischen Invasion in Nordafrika, greifen Historiker seit jeher zurück, um wichtige Entwicklungen zu deuten.¹⁸ Für viele Exkurse bedeutet dies, dass sie jeweils fast schon separaten Forschungstraditionen angehören. Prokops Exkurse werden recht selten gemeinsam gelesen, und insgesamt als weniger charakteristisch wahrgenommen als etwa im Fall seines Nachfolgers und Nachahmers Agathias.¹⁹

Prokop ist unzweifelhaft ein politischer Autor der 540er und frühen 550er Jahre, der mit seinen drei sehr unterschiedlichen Schriften – einer Panegyrik auf die Baupolitik Justinians, den *Kriegen* und einer polemischen Tirade auf Justinian, der sogenannten *Geheimgeschichte* – in verschiedenen Genres und verschiedenen sozio-politischen Stimmungen gewirkt hat. Dass er aufgrund dieser drei Schriften teilweise Widersprüche produzierte und provozierte, liegt auf der Hand. Die Widersprüche an dieser Stelle aufzulösen, ist allerdings nicht meine Absicht. Die Tatsache, dass er sich sowohl positiv über seinen Kaiser äußert, ihn jedoch auch scharf und spezifisch kritisiert, dass er christliche Begriffe in den *Kriegen* an vielen Stellen vermeidet, jedoch auch die Hagia Sophia in den Mittelpunkt seiner Panegyrik stellt, ist im wissenschaftlichen Diskurs

¹³ Vor allem in Greatrex (2014a).

¹⁴ Etwa in Stewart (2020) 31–67 oder Brodka (2023), dessen gesamtes Buch eine Einführung zu Prokop ist.

¹⁵ Meier und Montinaro (2022).

¹⁶ Eine neue These für die Datierung der *Geheimgeschichte* sowie eine Synthese der bisherigen Deutungen liefert Battistella (2019).

¹⁷ Vgl. Basso und Greatrex (2017).

¹⁸ Vgl. etwa Thompson (1980) und Halsall (2007) 304f., Steinacher (2016) 90 und 94–96 sowie Wijnen-daele (2015) 89–96.

¹⁹ Nobbs (2018) oder auch Sarantis (2018) sowie die sehr knappe Charakterisierung in Brodka (2023) 36f. Vgl. zu Agathias' Exkursen Gador-Whyte (2007), Cameron (1968) und Cameron (1969/70).

ausführlich diskutiert worden. Ein Fazit, ob Prokop also eigentlich kaiserkritisch war oder nicht, und ob er Christ war oder nicht, möchte ich meiner Analyse der Exkurse nicht voranstellen. Einerseits möchte ich weder mich selbst noch mein Publikum auf diese binären Unterscheidungen fokussieren, die an vielen Stellen das Spektrum der möglichen Interpretationen von Prokop unnötig einschränken. Und andererseits wird sich aus der Analyse selbst ein Bild ergeben, das eine nuancierte Einschätzung dieser Widersprüche auch im Zusammenhang mit den literarischen und sozio-politischen Strömungen des sechsten Jahrhunderts ermöglicht. Insofern erlaube ich mir angesichts der ausgeprägten Dichte an einführendem Material zu Prokop und der lange andauernden und immer noch aktiven Debatte um die Grundfragen zu Prokop und seinem Œuvre, einen Ansatz zu verfolgen, der unmittelbarer auf Prokops Text zielt. Indem ich die jeweiligen Textstellen isoliert von ihrer möglichen Aussagekraft für allgemeine oder virulente Forschungsfragen interpretiere und in ihren thematischen und diskursiven Kontext setze, werden neue Zusammenhänge entstehen und neue Fragen akut. Ob wir Prokop als Historiker vertrauen können, und welchen intentionalen Verzerrungen sein historisches Narrativ unterliegt, sind Fragen, zu deren Beantwortung meine Arbeit beitragen soll – sie sollen die Untersuchung jedoch nicht aktiv leiten. Um nachvollziehen zu können, wie die Exkurse – und mit ihnen die *Kriege* – zeitgenössisch sozial verankert sind, welche kommunikativen Strategien und Muster sie verwenden und welche politischen und intellektuellen Implikationen ihr Publikum in ihnen wahrnehmen konnten, ist ein solch offener Angang an den Text vielversprechender.

Die Untersuchung wird an einer ganzen Reihe von Punkten an Grenzen stoßen, die spezifische Fragestellungen ebenso nach sich ziehen wie ein Ausgreifen auf andere Quellen und Quellengattungen. Obwohl also das Vorgehen prinzipiell deduktiv ist, und Erkenntnisse aus einer Interpretation des gegebenen Textes gewonnen werden sollen, werden regelmäßig andere Vorgehensweisen ebendiese Erkenntnisse ergänzen und absichern. Das ist offensichtlich der Fall, wenn es um die Rekonstruktion eines politischen Diskurses geht, auf den Prokop Bezug genommen haben könnte. Für einen solchen müssen selbstverständlich andere Stimmen gefunden werden, idealerweise zeitgenössische Autoren, die nachvollziehbarerweise dieselben Themen behandelten. Oder aber es muss, methodisch aufwendiger, plausibel gemacht werden, dass trotz fehlender Stimmen von der Existenz dieses Diskurses ausgegangen werden kann; dies ist zum Beispiel dann der Fall, wenn Prokops Text bestimmte Bezugnahmen auf andere Texte in Form von Polemisierungen enthält. Andere Möglichkeiten der Identifikation solcher präsumtiver Diskurse sind weniger offensichtlich. Es ist jedoch davon auszugehen, dass bestimmte Emphasen Prokops, wie etwa das Bestehen auf Augenzeugenschaft an ausgewählten Stellen,²⁰ eine Reaktion auf zeitgenössische Leseerwartungen und entsprechende Diskurse darstellen.

²⁰ So etwa im Fall der Identifikation Thules, wo Prokop seine mangelnde Autopsie durch Verweis auf andere Augenzeugen wettmachen möchte (Prok. Pol. 6,15,1), oder im Fall bestimmter Inschriften mit Bezug auf mythographische Themen (Prok. Pol. 8,22,17–29).

Die Absicherung der Interpretation durch andere Quellen ist ebenso wichtig beim Ermessen des literarisch-intellektuellen Hintergrundes eines Exkurses und der Frage nach den Bestandteilen desselben. Die Frage, wie sich das Dargestellte zu dem verhält, was man als möglichen Wissenshorizont für das sechste Jahrhundert bezeichnen könnte, wird wiederholt auftauchen. Hier kommt auch das Problem der Quellen Prokops zum Tragen, immer in Verbindung mit der Frage nach der Kongruenz von Prokops Wissenshorizont und dem seines Publikums. Was hat Prokop nachweislich gekannt? Wovon können wir aus seinem Text heraus vermuten, dass er es gekannt hat? Auf welches Vorwissen könnte er bei seinen Lesern rekurrieren, auch um seinem Text mehrere Bedeutungsniveaus zu geben? Für alle diese Fragen ist eine Beschäftigung mit weiteren Quellen entscheidend. Gleichzeitig verweisen sie auf ein weiteres Ziel der Untersuchung: Die Durchdringung der intellektuellen Milieus, in denen sich Prokop bewegt hat. Notwendigerweise werden sich Rückschlüsse darauf ergeben, was für die Mitte des sechsten Jahrhunderts und die Metropole des Reiches an Kenntnissen angenommen werden kann. Selbstverständlich ist hier keine allgemeine Aussage zu treffen, sondern eine, die starke Binnendifferenzen aufweist, und die intellektuelle Binnenstrukturen der Eliten des Reiches mit einbezieht. Obwohl diese Frage keineswegs neu ist, und auch durchaus kontrovers behandelt wird, wird eine holistische Analyse des eher abseitigen Materials (im Sinne nicht alltäglicher Ereignisse, Orte und Personengruppen) wertvolle Ergebnisse liefern können. Bevor der Angang an die Exkurse begonnen werden kann, müssen jedoch die nötigen theoretischen Fundamente gelegt werden, und die zu untersuchende Menge an Quellenstellen charakterisiert werden.

3 Exkurse, Milieus, Kommunikation und *interpretive communities*

Was die vorliegende Studie leisten soll, ist eine Interpretation der sehr diversen Textstellen aus den *Kriegen* vorzulegen, die nach literaturtheoretischen (und antiken rhetorischen) Kriterien als Exkurse bezeichnet werden. Ein großes Problem liegt darin, dass diese Textgruppe ein denkbar weites Spektrum an Themen behandelt. Es ist nicht selbstverständlich, dass sich in ihr ein kohärenter Gedanke wiederfinden lässt. Im Gegenteil, vieles deutet darauf hin, dass wir bei den Exkursen von einem heterogenen Korpus ausgehen sollten, das zu unterschiedlichen Zeitpunkten projiziert, verfasst, und zusammengesetzt wurde, und das aller Wahrscheinlichkeit nach nicht einer zentralen Intention unterworfen war. Das Hauptziel der Analyse ist entsprechend dual. In erster Linie soll jedes behandelte Beispiel für sich selbst stehen, jeder Exkurs also auf seine jeweiligen Implikationen untersucht werden. Diese können bewusste Motive verfolgen, oder aber durch zugrundeliegende politische Annahmen und Überzeugungen geformt sein. Diese Konzentration auf Einzelfälle soll den Blick auf die größeren Zusammenhänge jedoch, wie bereits angedeutet, nicht verstellen: Ein Kondensat der einzelnen Exkurse sollte im Nachhinein allgemeinere Rückschlüsse erlauben, und ein Spektrum der Möglichkeiten für Prokop ebenso herstellen wie eine gemeinsame Basis seiner in den Exkursen gezeigten Überzeugungen und politischen Stoßrichtungen.

3.1 Exkurse

Ein offensichtliches Hindernis ist die Definition der Textkategorie Exkurs, und damit die Eingrenzung des zu untersuchenden Materials. Allgemein wird als Exkurs – oder gleichbedeutend: Digression – eine „sprachliche Abweichung“ verstanden, die „durch die Distanz vom jeweiligen Thema definiert“ ist.²¹ Was als rhetorische Figur Teil der *amplificatio* und damit des Repertoires an Stilmitteln ist, ist gleichzeitig ein variables Charakteristikum der Historiographie. Variabel ist es deshalb, weil die allgemeine Definition eine sehr breite Auswahl an verschiedenartigen Textpassagen zulässt. Sinnvollerweise sollten für unsere Untersuchung einige Spezifikationen getroffen werden. Denn mit einer Maximaldefinition wie „jede Abschweifung vom zentralen Narrativs. (διήγησις) ist ein Exkurs (παρέκβασις, ἐκβολή o. ä., mit lateinischen Entsprechungen)“²² könnte sich die Anzahl der relevanten Textstellen auf 150 bis 170 belaufen, wobei in dieser Zahl bereits ein Abwägen inbegriffen ist.²³ In dem Fall sind einige Exkurse nur wenige Zeilen lang, und mit guten Gründen könnte man einen großen Teil davon als erweiterte Erklärungen wichtiger Informationen bezeichnen. Diese sind weniger eine Abschweifung als eine Bereicherung oder sogar ein zentraler Bestandteil des Narrativs. So ist etwa Prokops Hinweis auf die Eigenheit der Frauen der Maurusier, als Orakel zu fungieren,²⁴ vom Thema her ein Exkurs. Er ist aber so eng eingebettet in die Beschreibung der Pläne der Maurusier, die Römer zu hintergehen, dass man kaum von einer Abschweifung reden kann.

Mit einer anderen, eher pragmatischen Definition könnte die Zahl unter Umständen reduziert werden. Als Exkurs könnte auch exklusiv verstanden werden, was Prokop durch entsprechende Formulierungen gekennzeichnet hat. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Beschreibung des Seeungeheuers Porphyrios.²⁵ In einem Kapitel über verschiedene Unglücksfälle wie Erdbeben und Überschwemmungen beginnt Prokop die Beschreibung mit einleitenden Worten – „Damals wurde auch das Seeungeheuer, das die Byzantiner Porphyrios nannten, gefangen.“ – und schließt dann mit einem überleitenden Satz: „Nach dieser Abschweifung will ich wieder an meinen Ausgangspunkt zurückkehren.“ Die meisten der größeren Exkurse sind mit solchen Formulierungen vermeintlich eindeutig gekennzeichnet.²⁶ Aus verschiedenen Gründen ist diese Herangehensweise jedoch problembehaftet. Natürlich ist Prokops Wortwahl nicht formalisiert. Die Formulierungen sind fluide und die Übergänge zwischen verschiedenen Abschnitten, die wohl keine Exkurse sind, sind häufig ähnlich auktorial moderiert. Überhaupt deutet wenig darauf hin, dass Prokop in irgendeiner Weise stringent in seine Erzählung eingreift, von der Jahreseinteilung einmal abgesehen. So sind auch kurze Einwürfe, wie der Ursprung

21 Esselborn (1997) 362.

22 Esselborn (1997) 362.

23 Vgl. die Tabelle im Appendix, 221–226.

24 Prok. *Pol.* 4,8,12f.

25 Prok. *Pol.* 7,29,9–20.

26 Vgl. Gengler und Turquois (2023) 378–382.

der Stadt Zenobia (vier Zeilen lang), mit einer überleitenden Formulierung versehen. Insgesamt ist der Weg, eine naheliegende und aus dem Text abgeleitete Definition zu verwenden, also nicht gangbar. Zumal ganz allgemein das Problem besteht, dass das Hauptnarrativ in den Büchern sieben und acht immer schwerer zu identifizieren ist. Die vielen Sprünge zwischen den Schauplätzen sowie die Tendenz, mehr unterschiedliches Material einzubauen, sorgen dafür, dass sich auktoriale Eingriffe häufen. Überleitende Formulierungen sind aber so häufig, dass sie dem wenig stringenten Text zwar Struktur verleihen, aber als Merkmal für Exkurse ausfallen.

Allem Anschein nach ist eine externe Definition vonnöten. Es ist in dieser Hinsicht hilfreich, sich noch einmal vor Augen zu führen, dass der Exkurs zwar ein Merkmal auch der frühen griechischen Historiographie war, jedoch als Konzept vor allem von der Rhetorik theoretisiert und strukturiert wurde.²⁷ Mit dem Argument, dass die Historiographie wie jedes andere Prosagenre vielen Grundsätzen der Rhetorik unterworfen war und auch häufig als Teil derselben aufgefasst wurde, kann dieser Gegensatz relativiert werden. Völlig außer Kraft gesetzt wird er dadurch jedoch nicht, was sich an der einzigen strukturierten antiken Definition ablesen lässt: Quintilians Kapitel über Exkurse ist eine präzise Beschreibung, wie ein Exkurs auszusehen hat und welche Funktionen er erfüllen soll – allerdings eindeutig in einer Gerichtsrede, deren Systematisierung nur begrenzt auf die Historiographie anwendbar ist.²⁸ Dass sich der theoretische Unterbau der Rhetorik trotzdem gewinnbringend mit der Historiographie übereinbringen lässt, hat Wiebke Vergin in ihrem Buch über ethnographisch-geographische Exkurse bei Ammianus Marcellinus gezeigt.²⁹ Ihre Diagnose der engen Verflechtung von Rhetorik und Historiographie spiegelt sich unter anderem in der Konzeption von Wahrheit wider. Diese entstehe erst in der Akzeptanz durch das Publikum und sei daher nicht absolut, sondern abhängig von der überzeugenden Vermittlung. Wahr sei erst das, was das Publikum als wahr anerkenne. Der Rhetorik wie der Historiographie komme daher die entscheidende Rolle zu, Wahrheit durch Suggestion und Anwendung der Regeln der Rhetorik zu konstituieren.³⁰

Einen zentralen Einwand muss man dabei allerdings einbringen (Vergin hat ihn auch selbst konstatiert):³¹ Die vermeintlich allgemein gültigen Regeln der Rhetorik haben kein Pendant in der Historiographie. Weder gibt es solche formulierten Regeln (außer von Rhetorikern, namentlich Cicero und Quintilian), noch deutet die große Bandbreite an unterschiedlichen Geschichtswerken der griechisch-römischen Antike darauf hin, dass es eine vorherrschende Konzeption gegeben habe, die auch nur implizit anerkannt wurde. Die programmatische Schrift Lukians zu diesem Thema sollte in ihrer

27 Die grundlegende Rolle der Rhetorik für die antike Historiographie hat Woodman (1988) in einer inzwischen klassischen Studie herausgearbeitet. Für ihre Wichtigkeit in der Spätantike vgl. Brown (1992) sowie die Beiträge in Quiroga Puertas (2013) und Quiroga Puertas (2017).

28 Quint. *Inst.* 4.4.

29 Vergin (2013) 18–26.

30 Vergin (2013) 17.

31 Vergin (2013) 15 und 16 sowie Nr. 17.

Prominenz nicht überschätzt werden. Sie stellt in erster Linie den spezifischen Geschmack der zweiten Sophistik dar, deren Wirkmacht für die griechische Spätantike schwer einzuschätzen ist.

Besonders deutlich zeigt sich die Varianz der Konzeptionen ausgerechnet bei den Exkursen. Von der offensichtlichen Diskrepanz zwischen den wichtigsten Archetypen Herodot und Thukydides abgesehen gibt es auch bei vielen anderen griechischen Autoren opponierende Meinungen. Polybios etwa steht Exkursen strikt ablehnend gegenüber und widmet seiner Ablehnung sogar einen eigenen Exkurs und ein interessantes Gleichnis: Wer bei jedem Stichwort von der Erzählung abweiche, sei wie ein Gourmet, der an einer reich gedeckten Tafel von allem probiere und am Ende nicht satt sei und von keiner der Speisen wirklich profitiert habe.³² Dionysios von Halikarnassos wiederum, der sich grundsätzlich komplementär zu Polybios positioniert,³³ bedient sich dieses Mittels bei Gelegenheit ausführlich. Ein ebenso eindruckliches wie ausuferndes Beispiel hierfür ist seine Herleitung des Beweises, dass Aeneas nach dem Fall Trojas tatsächlich Italien erreichte. Nicht nur, dass Dionysios diese lange Ausführung selbst als παρέκβασις bezeichnet, in ihrer Mitte gibt er zusätzlich eine breit angelegte Rechtfertigung dafür, dass er seine eigentliche Erzählung unterbrechen musste.³⁴ Es ist auffallend, dass der zentrale Begriff für Lukian wieder τὸ σαφές ist. Die größte Bedeutung kommt hier der Stringenz und Klarheit zu. Ausschweifungen seien „Lockungen“, die „in Versuchung führen“.³⁵ Wo es nicht zu vermeiden sei, sei an ihnen vorbeizueilen. Obwohl er den Exkurs als Bestandteil des Geschichtswerkes nicht explizit benennt (anders als etwa das Proöm oder die Rede), wird deutlich, dass er ein enges Narrativ bevorzugt und Erläuterungen und Ergänzungen stilistisch negativ bewertet. Ganz analog zu Polybios benutzt er ein Essensgleichnis um seinen Punkt zu verdeutlichen.

In der Summe gibt es weder eine praktisch anwendbare Definition noch universell gültige Konventionen zum Phänomen Exkurs. Eher im Gegenteil: „Der Gebrauch des Exkurses ist spezifisch für ein Werk und individuell für einen Autor.“³⁶ Nichtsdestotrotz besteht nicht nur in der Wissenschaft Einverständnis darüber, dass Exkurse Teil der historiographischen Tradition sind und dass mit einiger Sicherheit bestimmte Textelemente als solche angesprochen werden können.³⁷ Allein die Tatsache, dass ein Autor wie Prokop mehrseitige Traktate über abseitige Themen schrieb, die stilistisch und inhaltlich häufig bestimmten Vorbildern entsprechen, sowie dass er ebendiese (selten) als

³² Polyb. *Hist.* 3,577–9. Walbank (1957) 394 hat in seinem Kommentar darauf hingewiesen, dass ein ähnliches Gleichnis auch schon bei Platon zu finden sei: „Both passages are concerned with being diverted from the main point of a discussion or narrative (though there are many differences and between them, and a direct echo of Plato cannot be proved)“.

³³ Luraghi (2003).

³⁴ Dion. Hal. *Ant.* 1,53–54.

³⁵ Lukian. *Hist. Conscr.* 57.

³⁶ So das Fazit von Vergin (2013) 24.

³⁷ Obwohl dieses Einverständnis unausgesprochen ist. In der Regel wird der Begriff nicht problematisiert.

ἐκβολή bezeichnete,³⁸ sprechen dafür, dass zumindest ein stilles Übereinkommen antiker Autoren geherrscht hat: Exkurse sind Teil des historiographischen Instrumentariums und können in der Regel als solche erkannt werden. Man könnte sogar argumentieren, dass mit der Inklusion von Diskursen versucht wurde, den Interessen und Geschmäckern des jeweiligen zeitgenössischen Publikums zu entsprechen. Für die frühe Kaiserzeit können wir nachvollziehen, wie historische Werke in Feedback-Schleifen kursierten und nach und nach verbessert und vervollständigt wurden.³⁹ Für Prokop und die *Kriege* im Speziellen fällt allerdings auch auf, dass zwischen den Büchern eins bis sieben und dem achten Buch ein überraschender Bruch besteht, was die Dichte an Exkursen angeht. Vor dem Hintergrund, dass Buch acht mit einigem zeitlichen Abstand zu den anderen Büchern entstand,⁴⁰ liegt die Vermutung nahe, dass Prokop das letzte Buch mit deutlich mehr spannendem abseitigen Material füllte, um die Erwartungen oder die Kritik seines Publikums umzusetzen.⁴¹ Auch innerhalb eines, vermeintlich, geschlossenen Textes konnten Konzeptionen und Ansätze also variieren.

Außer der beiden Merkmale ‚Abweichung und/oder Ergänzung eines zentralen Narrativs‘ und ‚An- sowie Abmoderation durch einen auktorialen Eingriff‘, die zudem fluide sind, sind alle anderen Parameter des Exkurses offen: Vorkommen (Gibt es Exkurse, wenn ja wie häufig sind sie?), Länge, Thema (Geographie/Ethnographie, Historie, Memorabilia, Anekdoten), Struktur und Funktion (Sacherläuterungen, historische Herleitungen, Kurzerzählungen), Stil oder Erzählform können variieren und sind auch innerhalb eines Textes veränderbar. Somit bleibt die Entscheidung, ob es sich bei einer Passage um einen Exkurs handelt, arbiträr. Die Entscheidung stellt sich bei jedem Fall von neuem und kann nicht durch eine Regel ersetzt werden, sodass auch innerhalb einer enger gefassten, artifiziellen und spezifischen Definition unterschiedliche Einschätzungen gleich valide sein können. Abhängig von der angenommenen Kohärenz des Narrativs und den oben genannten Parametern kann eine Passage als Exkurs aufgefasst werden, bzw. kann plausibel gemacht werden, dass sie als Exkurs konzipiert worden ist. Harte Parameter gibt es jedoch nicht.⁴² In meiner Auswahl beschränke ich mich auf Exkurse, die recht eindeutig solche sind: Sie werden von Prokop sowohl an- als auch abmoderiert, sie beinhalten einen spürbaren Bruch des Themas, und sie sind eine geschlossene Erzähleinheit.

³⁸ So in Prok. Pol. 7,29,20, 7,35,47, 8,713.

³⁹ Sorgfältig herausgearbeitet (und in der Gesellschaft der frühen Kaiserzeit verortet) in Schropp (2023) 70–117.

⁴⁰ Man geht davon aus, dass zwischen den Teilen rund zwei Jahre liegen. Die Debatte um die Datierung der verschiedenen Schriften Prokops ist allerdings lebhaft. Vgl. Brodka (2023) 15f.

⁴¹ Vgl. Treadgold (2007) 189 sowie Greatrex (2018) 978f.

⁴² Interessanterweise könnte man vermuten, dass antike Autoren und mittelalterliche Kopisten sich dieses Problems im Kontext der Binnenstrukturen eines Manuskripts angenommen hätten. Vgl. dazu Reinsch (2020), der vor allem betont, wie willkürlich alle Beteiligten, inklusive moderne Editoren, vorgegangen sind. Soweit ich weiß hat sich jedoch niemand die Handschriften Prokops hinsichtlich dieses Themas angesehen; ich werde dies an dieser Stelle auch nicht tun können.

3.2 Milieus

Der Begriff des Milieus ist im deutschsprachigen wissenschaftlichen Diskurs geprägt von der jüngeren sozial- und politikwissenschaftlichen Forschung, und im Besonderen von einer Gruppe von Wissenschaftlern um den ehemaligen Hannoveraner Lehrstuhlinhaber Michael Vester. Eingeführt als Gegenentwurf zur Einteilung der Gesellschaft in Klassen und Schichten in den 1980er Jahren,⁴³ baut die moderne Milieutheorie auf Arbeiten der empirischen und theoretischen Sozialwissenschaften und der Soziologie auf; besonders Émile Durkheims Vorstellungen segmentärer Gesellschaften und komplexer Solidaritätsverhältnisse bilden für sie ein Fundament,⁴⁴ auf dem über Pierre Bourdieu und seine Theorien des sozialen Raums und des Habitus⁴⁵ ein komplexes hermeneutisches Modell entstanden ist.⁴⁶ Mit Bourdieu gemein hat sie die Verankerung in der Empirie.⁴⁷ Dabei war „Milieu“ als Konzept von Anfang an ein Mittel um gleichzeitig systemische Charakteristiken erfassen und dennoch individuelle Entscheidungen sowie *agency* als Faktoren mitberücksichtigen zu können. Vor diesem Hintergrund versteht sich die Milieuforschung einerseits als qualitative empirische Sozialforschung, die für moderne Phänomene wie die relative Homogenität akademischer Werdegänge⁴⁸ oder genderspezifische Ungleichheiten⁴⁹ milieubezogene Ursachen konstatiert. Diese, im politisch linken Spektrum angesiedelten, empirischen Studien werden jedoch ergänzt um den Anspruch, die soziologischen Theorien weiter zu verfeinern, auf denen die empirische Forschung aufbaut. Dabei bleibt dieser Zweig der Wissenschaft den eigenen Fachtraditionen treu und positioniert sich aktiv im theoretischen Diskurs.⁵⁰ So gehört die Milieuforschung gleichermaßen zu einer Strömung gesellschaftlicher Analyse, die immer differenziertere Kategorien für soziale Gruppen entwirft, und teilweise Überschneidungen hat mit privaten Initiativen der Wahl- und Marktforschung sowie der Unternehmensberatung,⁵¹ und auch zum akademischen Streben nach theoretischer Durchdringung der Probleme bei der Beschreibung gesellschaftlicher Zustände in der

43 Ein Vorreiter dieser Entwicklung ist Hradil (1987), der mit „Verwunderung und Verärgerung“ die Eindimensionalität der Beschreibung von komplexen Gesellschaften „mit Hilfe von Klassen- und Schichtmodellen“ anprangerte. Hradil (1987) 7.

44 Vgl. dazu Durkheim (1992, [ursprünglich 1893]) 101–110 (Problematisierung von Arbeitsteilung und sozialen Gruppen) und 180–184 (knappe Zusammenfassung solidarischer Beziehungen).

45 Vgl. Bourdieu (1982) (ursprünglich [1979]), abstrakt vorgestellt auf S. 195–209 und 277–286.

46 Bremer und Lange-Vester (2014) 14–16.

47 Vgl. Bourdieus eigene Aussage, dass ‚Die feinen Unterschiede‘ für den deutschen Geschmack zu empirisch sei und dass es primär eine Ethnographie Frankreichs sei. Bourdieu (1982) 11.

48 Teiwes-Kügler und Lange-Vester (2013).

49 Vgl. Vester und Gardemin (2001) und Koppetsch (2001).

50 Vgl. Vester (2014).

51 So bestand lange eine Kooperation mit dem sog. Sinus-Institut (der Sinus-Lebenswelt GmbH), das sich auf empirische Wahl- und Marktanalysen spezialisierte. Von Oertzen (2014) 65–67. Das Sinus-Institut ist inzwischen ein deutlich gewinnorientiertes Unternehmen geworden.

Nachfolge von Max Weber, Bourdieu, E. P. Thompson und den englischen Cultural Studies.⁵²

Der Vorteil des Begriffs „Milieu“ aus dieser Tradition liegt darin, soziale Gruppen nach primären Charakteristiken zu kategorisieren, die sich je nach Analysetiefe größer und detaillierter beschreiben lassen. Die verschiedenen Schemata, die in den vergangenen Jahren zur Beschreibung moderner Gesellschaften – in erster Linie der deutschen Nach-Wende-Gesellschaft – entwickelt wurden, sollen dabei nicht eigentlich als Vorbilder dienen. Für die Spätantike sind Milieus wie das mittlere Arbeitnehmer-Milieu oder unterschiedliche ostdeutsche Arbeiterinnen-Milieus nur sehr eingeschränkt übertragbar oder hilfreich.⁵³ Das dahinterliegende Verständnis, dass die Schärfe der Analysekategorien und die Dichte der Parameter von der jeweiligen Fragestellung abhängig sind und notwendigerweise an diese angepasst werden müssen, ist jedoch ein wichtiger Schlüssel für meine Interpretation. Denn für diejenigen hauptsächlich elitären Gruppen, die notwendigerweise das Untersuchungsobjekt sein müssen, ist eine weiche Kategorisierung an manchen Stellen unvermeidbar. Wie sich im Detail später zeigen wird, ist die Fluidität der Lebenswege und Karrieren im sechsten Jahrhundert teilweise so hoch, dass man an der Sinnhaftigkeit fester Milieubegriffe zweifeln möchte. Zwischen Bischöfen, Generälen und Statthaltern konnte bei Bedarf eine kaum wahrnehmbare Linie sein. Ohnehin waren alle drei Gruppen wahrscheinlich primär Politiker. Das für intellektuelle Teilhabe unabdingbare soziale und ökonomische Kapital sorgte dafür, dass der Kreis an Lesern und Autoren klein war und sich mehrheitlich auf landbesitzende Familien und Individuen beschränkte, die passiv Gewinne erwirtschafteten. Die als Leser eines langen Buches infrage kommenden Gruppen waren also prinzipiell aus einem begüterten Milieu (auch wenn es in einem monastischen Kontext vorkommen konnte, dass eine Person ohne familiären Besitz die nötige Bildung erhielt, um ein solches Werk zu lesen). Es benötigt eine andere Fragestellung, um dieses Milieu in sinnvolle Teilgruppen zu trennen, die etwa säkulare Bildungskontexte und streng christliche Bildungskontexte hervorheben; oder aber die säkular-urbanen Lebenswege trennen von kirchlichen Karrieren und monastischer Berufung. Das grundsätzliche Konzept ist jenes – und hier trennt sich meine Theoretisierung von pragmatischen Ansätzen der jüngeren Milieuforschung –,⁵⁴ dass Milieus nicht per se immer existieren und relevant sind. Milieus sollen hier nicht absolute Gruppierungen sein, sondern flexible Analysekategorien. Das bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass es im sechsten Jahrhundert weder Milieus noch Standes- und Milieubewusstsein gegeben habe. Ich kann und möchte angesichts des indirekten Zugangs über literarische Quellen und angesichts der Fluidität der Milieus und ihrer großen Schnittmenge in der besitzenden

⁵² Bremer und Lange-Vester (2014) 19.

⁵³ Gardemin (2006), respektive Völker (2014).

⁵⁴ Diese betont allem Anschein nach zunehmend, dass es allgemein zutreffendere und weniger zutreffende Milieukategorien gebe und man diese Ordnung nach und nach „verbessern“ müsse. Vgl. etwa die allumfassenden Modellierungen des Sinus-Instituts in Flaig und Barth (2018). Kritisiert wurden solche Modellierungen und die implizierten Auf- und Abwärtsmobilitäten schon von Bourdieu (1982) 208 f.

Elite jedoch keine empirische Basis schaffen, die solche absoluten Gruppierungen belegen könnten.

Im Gegenteil wird sich im Verlauf der Studie zeigen, dass Milieuzuschreibungen in vielen Fällen kaum mehr sind als *a priori*-Annahmen bestimmter Charakteristika, die mit der Evidenz kollidieren. Mit anderen Worten: Postulierte Milieus mit ihren vermeintlichen Gewohnheiten und Interessen stimmen im Grunde selten überein mit den Schlüssen, die meine Analyse der Quellen anbietet. Das hat einerseits seine Berechtigung in der schon getätigten Aussage, dass Milieus für die Beschreibung eines Einzelfalls prinzipiell nur beschränkt nützlich sind, Individuen also innerhalb eines Milieu-Frameworks agieren, von dessen Kategoriegrenzen jedoch nie wirklich eingegrenzt sind. Dies ist in der Milieuforschung breit akzeptiert. Andererseits lese ich die Inkongruenz der postulierten Milieus mit der literarischen Evidenz für solche Milieus als Indikator für die Hypothese, dass die elitäre Gesellschaft des östlichen Mittelmeerraums im sechsten Jahrhundert weniger segmentiert war als es ein kursorischer Blick vermuten lassen würde. Die Existenz verschiedener literarischer Genres mit bereits mehrere Jahrhunderte alten, teilweise unabhängigen, Traditionen und Vorbildern sowie Berufen und Karrieren mit sehr spezifischen Anforderungen und Selbstdarstellungen bedeutet nicht, dass die hinter diesen Literaturen, Berufen und Karrieren stehenden sozialen Gruppen gleichermaßen in entsprechenden Milieus separiert waren. Der Impetus meiner Analyse geht jedoch nicht dahin, die Existenz oder den Nutzen der Milieukategorien in Zweifel zu ziehen, sondern will vor allem daraufhin wirken, diese Milieus anders zu verstehen. Abgesehen von der kaum zu bezweifelnden Beobachtung, dass Milieugrenzen regelmäßig „missachtet“ wurden, soll es in erster Linie darum gehen, zu belegen, dass die verschiedenen Milieus miteinander in aktiven Beziehungen standen und kommunizierten.⁵⁵ Diese Kommunikation nachzuvollziehen, ihre Möglichkeiten und Beschränkungen sowie ihre sozialen Implikationen einzuschätzen, ist ein weiterer zentraler Bestandteil meiner Analyse.

3.3 Kommunikation – Schreiben und Lesen im systemischen Kontext

Es ist eine natürliche Konsequenz meiner Herangehensweise, das Verhältnis eines Autors oder einer Autorin zu seinem oder ihrem Publikum als Kommunikation zu verstehen. Indem das Gewicht der Analyse zu einem Gutteil vom Akt des Schreibens und dessen Intentionen weggenommen erscheint, und der andere Part dieser Beziehung, ausgedrückt im Akt des Lesens, mit in den Vordergrund rückt, fällt fast schon zwangsläufig der Fokus der Untersuchung auf die Interaktion der beiden Kommunikationspartner. Um dem dynamischen Verhältnis verschiedener Leser mit einem Text

⁵⁵ In einer Rückbesinnung auf die klassische Soziologie hat Vester (2014) 254 hervorgehoben, dass Milieuanalysen eine „heuristische und strukturentdeckende Methode“ sein können, die dabei helfen „Beziehungszusammenhänge zu begreifen“.

gerecht zu werden, bietet es sich an, hier einen Kommunikationsakt zu sehen. Dieser ist prinzipiell ergebnisoffen und nicht nur von den Entscheidungen eines Autors abhängig, sondern auch von der Disposition – dezidiert der sozialen und intellektuellen Disposition – des Publikums. Im Zusammenhang mit Milieufragen und der sozialen Verortung des Textes ist die Kommunikationstheorie allgemein ein sinnvolles Werkzeug; jedoch möchte ich hier ganz bewusst auf Niklas Luhmanns Verständnis von Kommunikation zurückgreifen, das als Schlüsselbegriff seiner Systemtheorie von vornherein als Mittel zum Zweck der Beschreibung sozialer Verhältnisse angelegt ist.

Ohne, dass ich die Breite und Tiefe der Luhmannschen Theorie und vor allem ihres Vokabulars übernehmen möchte, ist doch sein Kommunikationsbegriff mit seinen zentralen Qualitäten eine sinnvolle Ergänzung meiner Analyse. Zuerst einmal ist festzuhalten, dass Luhmann in Kommunikation die Grundlage aller Gesellschaften sieht. Im Gegensatz zu einer handlungsbasierten Theorie, oder einer auf das kollektive Verhalten von Individuen basierten Theorie, ist das konstitutive Element der Systemtheorie die Kommunikation.⁵⁶ Luhmann geht so weit, dass es in einer (wahrnehmbaren) Gesellschaft „keine anderen Elemente, keine weitere Substanz als eben Kommunikation“ gebe, dass sie „schlicht ein Netzwerk von Kommunikationen“ sei.⁵⁷ Diese, auf den ersten Blick irritierend totale, Aussage folgt der Feststellung, dass Individuen und ihre Handlungen ohne Vermittlung vollständig unverständlich seien für ihre Umwelt. Psychische Systeme, in der Systemtheorie gleichbedeutend mit den einer einzelnen Person immanenten gedanklichen Prozessen und Handlungen, seien so individualisiert, dass sie „nur in Form einer emergenten Operationsebene des Sozialen überleben“ könnten.⁵⁸ Ebendiese Operationsebene des Sozialen ist die Kommunikation, die damit als Grundvoraussetzung für jedes Zusammenleben erscheint. Sie ist das Interface, das gleichzeitig Individualität und Kooperation ermöglicht. Außerdem ist sie die für den Beobachter einzig nachvollziehbare Spur und Quelle des Zusammenlebens, und damit der Gesellschaft. Ein solch grundsätzliches Verständnis von Kommunikation macht es nötig, alles, was Menschen produzieren, primär als Kommunikation zu konzeptualisieren. Jeder Text und jede Äußerung, aber auch jede Geste und jeder Austausch sind Kommunikation; mehr noch, weil Individuen nicht *a priori* miteinander in Kontakt stehen können, sind sie auch nicht *a priori* Kommunikanten. Menschen sind nie selbst soziale Systeme, und können daher auch nicht unvermittelt Teil eines sozialen Systems sein. Erst dadurch, dass sie ihre Handlungen und Äußerungen als Kommunikation formulieren und ebendiese von ihrer Umwelt als Kommunikation aufgefasst werden, werden Menschen Teil eines sozialen Systems. Das Nebeneinander von mehreren Menschen ist noch kein System.⁵⁹

⁵⁶ Luhmann (1984) 191f. Hier auf den Seiten 193–201 findet sich auch eine recht spezifische Definition von Kommunikation. Für eine ausführliche Aufarbeitung des Begriffs und des Konzeptes, vgl. Thyé (2013) 3–52.

⁵⁷ Luhmann (1989) 12.

⁵⁸ Nassehi (2003) 25.

⁵⁹ Luhmann (1984) 67f.

Für das Analysieren und Interpretieren von Prokops *Kriegen* ist ein großer Teil dieser Aussagen und Feststellungen über das Wesen von Kommunikation und die Konstituierung sozialer Systeme insofern überflüssig, als ein historiographischer Text sogar intuitiv als kommunikativer Akt aufgefasst werden kann. Er entspricht deswegen auch ohne größere Verbiegungen den Charakteristika, die Luhmann für Kommunikationsakte herausgearbeitet hat. Effektiv besteht ein solcher aus zwei Akteuren und drei Schritten. Es benötigt sowohl einen Akteur, der Kommunikation initiiert (von Luhmann als „Alter“ bezeichnet, gleichbedeutend mit „Sender“) als auch einen Akteur, der Kommunikation rezipiert und weiterverarbeitet („Ego“ genannt, auch „Empfänger“). Diese sind in unserem Fall gleichbedeutend mit Prokop („Alter“) und seinen verschiedentlich zu fassenden Lesern („Ego“). Der eigentliche Kommunikationsakt erfolgt in drei, jeweils kontingenten, Schritten: Der Selektion der Information, der Selektion der Mitteilung sowie der Selektion des Verstehens. Keiner dieser drei Schritte erfolgt unabhängig von den anderen, und keiner der Schritte ist in irgendeiner Form prädestiniert. Auswahl, Mitteilung und Verstehen sind deshalb nicht zufällig, sondern stark kontextabhängig. Verändert sich eine Komponente des Kommunikationsaktes, verändert sich der gesamte Kommunikationsakt.⁶⁰ Dem zugrunde liegt wiederum ein prozessuales Verständnis, das Kommunikation als „Prozessieren von Selektion“ beschreibt.⁶¹ Jede Selektion ist auch eine Entscheidung gegen eine infinite Menge anderer Möglichkeiten, auf Seiten des Senders ebenso wie auf Seiten des Empfängers. Von der Entscheidung, einen Exkurs an einem bestimmten Ort in das Narrativ einzubauen, über die einzelnen Details, und die Strukturierung des exkursinhärenten Narrativs bis zum Erwarten, Lesen und Verarbeiten des Exkurses durch das Publikum müssen verschiedene Räder ineinandergreifen. An keiner Stelle besteht eine Notwendigkeit, eine bestimmte Information überhaupt erst zu präsentieren, ebenso wenig wie eine Notwendigkeit besteht, dass zwei verschiedene Leser aus der gegebenen Information den gleichen Sinn konstruieren. Weil keine Individuen mit ihren entsprechenden Konstitutionen im Blickfeld stehen (selbst an Prokop interessiert uns weniger seine Individualität als seine Funktion als Kommunikator in einem System), müssen wir jede Auswahl einer Information, ihre Mitteilung und ihr Verstehen als sozialen (und damit kommunikativen) Akt verstehen, deren Auswirkung auf Individuen und damit auf psychische Systeme wir nicht einschätzen können.⁶² Kommunikation ist entsprechend „genuin sozial insofern, als sie zwar eine Mehrheit von mitwirkenden Bewußtseinssystemen (grob als individuelle Akteure zu verstehen, meine Anmerkung) voraussetzt, aber [...] als Einheit keinem Einzelbewußtsein zugerechnet werden kann.“⁶³

Mehr noch, durch Luhmanns Konzeption von sozialen Systemen als Verflechtung von Kommunikationen hat die Systemtheorie großen Einfluss und enge Verbindungen zur Netzwerktheorie: Netzwerke können nur existieren – und sind nur darstellbar –,

⁶⁰ Luhmann (1997) 190.

⁶¹ Luhmann (1984) 194.

⁶² Nassehi (2003) 27.

⁶³ Luhmann (1997) 81.

wenn Verständnis für die Regeln und Funktionsweisen der Kommunikation gegeben sind und wenn die Mitglieder eines Netzwerkes sich einig darin sind, wie aus dem Kommunizieren von Informationen Sinn entsteht.⁶⁴ Nicht nur ist also jedes soziale System ein Netzwerk aus Kommunikationsakten, sondern personale Netzwerke können systemtheoretisch gefasst werden und damit auf die Ebene der Kommunikation abstrahiert werden. Hier ergibt sich eine fruchtbare Interaktion mit Milieus: Man könnte vermuten, dass soziale Milieus im sechsten Jahrhundert geschlossenen Kommunikationsräumen entsprächen (auch wenn ich diesem Verständnis bereits widersprochen habe) und entsprechend separate Systeme seien. Dies würde korrelieren mit der autopoietischen Funktionsweise von Systemen, sich selbst zu erhalten und auszudifferenzieren,⁶⁵ und dadurch schrittweise zu autonomisieren.⁶⁶ Bis zu einem gewissen Grad können wir dies in den literarischen Genres der Spätantike beobachten, und mit Sicherheit ist die klassizistische Historiographie teilweise ein selbstreferentielles Genre, das zunehmend (so könnte man argumentieren) seine Sinnhaftigkeit aus genreimmanenten Bezügen generiert. Durch die Erwartungen des Publikums, die typischen Charakteristika der Historiographie wiederzufinden, ergibt sich ein Konformitätsdruck, der zur Anpassung der Kommunikation hin auf ein geschlossenes System führen würde.

Allein, die Geschlossenheit der Milieus existiert ebenso wenig wie die Geschlossenheit des Genres. Wie auf den kommenden Seiten klar werden wird, ist auch die klassizistische Historiographie, allen voran Prokop, offen für Motive, Themen und Informationen, die die gegebenen Genrekonventionen ausdehnen und brechen. Die Kommunikation innerhalb des Systems ist so vielfältig, dass das System selbst nicht gleichbedeutend mit einem eng gefassten Milieu sein kann. An dieser Schnittstelle benötigen wir ein weiteres Instrument, um innerhalb eines offenbar breiter zu fassenden Systems unterschiedliche Interaktionen von Autor und Leser erkennen zu können. Die Fähigkeit, auch diejenigen Informationen mitzuteilen und zu verstehen, die nicht für das eigene Milieu charakteristisch oder konstitutiv sind, muss in diesem System in jedem Fall angelegt sein. Das muss nicht zuletzt deswegen der Fall sein, damit wir mit dem Problem umgehen können, das sich aus verschiedenen Ebenen von Widersprüchen im Text ergibt.

3.4 *Interpretive communities* – Widersprüche bei Prokop lesen

Ganz allgemein fällt bei der Lektüre der *Kriege* an vielen Stellen auf, dass Widersprüche vom Autor nicht aufgelöst oder gar nicht als solche angesprochen werden. Selbst unter

⁶⁴ Vgl. White et al. (2007).

⁶⁵ Thye (2013) 4–6.

⁶⁶ Luhmann (1984) 199–201.

Einbeziehung anachronistischer Vorstellungen von Kohärenz ist es erstaunlich, wie häufig und auf wie vielen Ebenen sich kontrastierende Aussagen gegenüberstehen.⁶⁷

Auf einer Mikroebene finden sich zum Beispiel Beschreibungen von Phänomenen, für die Prokop zwei oder mehr sich gegenseitig ausschließende Erklärungen und Deutungen vorlegt, ohne anzudeuten, welchen Ansatz er für plausibler oder richtiger hält.⁶⁸ Besonders bei Vorzeichen, Orakeln oder Naturereignissen ist dieses Vorgehen genauso omnipräsent wie überraschend, schließlich würde man erwarten, dass sich bei solchen Anlässen das Geschichtsverständnis eines Autors besonders deutlich erkennen ließe. So ist die ultimative Triebkraft historischer Ereignisse bei Prokop verhältnismäßig unklar und pendelt zwischen der universellen Abfolge menschlicher Entscheidungen, rationaler kausaler Zusammenhänge und der lenkenden Hand eines allmächtigen Gottes.⁶⁹

Auf einer anderen, unausgesprochenen Ebene gibt es Widersprüche sachlicher Natur: die Insel Thule ist eng mit dem Geschick des Reiches verknüpft und erscheint an anderer Stelle am Rande des Meers außerhalb menschlicher Erfahrbarkeit;⁷⁰ barbarische Militärverbände sind einerseits militärisch wertlos, gleichzeitig aber eine ständige Gefahrenquelle und werden zudem unter erheblichem logistischen Aufwand zu den verschiedenen Kriegsschauplätzen gebracht, um dort spezifische militärische Aufgaben für das Reich zu erfüllen.⁷¹ Solcherlei Widersprüche sind nur teilweise das Ergebnis verschiedener Bearbeitungsschritte, in deren Folge Prokop sich selbst verbesserte.⁷²

Auch auf einer übergreifenden Ebene herrscht größtmögliche Ambivalenz. Was sich bei Omina und Orakeln schon angedeutet hat, lässt sich auf fast jede Facette des Autors Prokop ausweiten. Sei es seine politische Einstellung, seine konfessionell-religiöse Zugehörigkeit oder seine Haltung zu den Persönlichkeiten, die als Akteure in seinen Schriften auftauchen, es sind fast überall opponierende Ansichten anzutreffen.⁷³ Das bedeutet nicht, dass es unmöglich wäre, die plausiblere Ansicht auszumachen und somit überzeugende Argumente für einen weniger widersprüchlichen Autor vorzulegen. Prokop bietet sie jedoch nicht selbst an, stattdessen bietet er ein breites Spektrum an Möglichkeiten, die in verschiedenen Zusammenhängen charakteristisch für seinen zeitlichen und räumlichen Kontext sind. Zum Beispiel ist Tyche in den *Kriegen* ein häufig auftauchender bestimmender Faktor menschlicher Interaktion, es gibt aber auch eindeutige Beweise göttlicher Vorsehung sowie rational-kausale Verkettungen. Potenziert

67 Die Ebene der Widersprüche in Prokops Gesamtwerk möchte ich hier nicht eröffnen, vgl. dazu Gilmer (2013), Van Nuffelen (2017) und Croke (2022).

68 Für Wunderdinge in einem paganen Zusammenhang ist dieses Vorgehen Lukians allerdings als vorbildhaft bezeichnet worden. Lukian. *Hist. Conscr.* 60; insofern könnte sich hier auch ein aus der zweiten Sophistik bekanntes Stilmittel übertragen haben.

69 Vgl. Brodka (2005) 146–151.

70 Prok. *Pol.* 6,15 sowie 8,20,5.

71 So etwa die Heruler, die notorisch unzuverlässig seien (Prok. *Pol.* 6,14,34–36), aber dennoch auf allen Kriegsschauplätzen auftauchen, oder auch die jüngst unterworfenen, verweichlichten Vandalen, die an die persische Grenze verlegt wurden (Prok. *Pol.* 4,14,17–18).

72 Vgl. etwa seine teilweise selbstreferentielle Beschreibung des Kaukasus in Prok. *Pol.* 8,3–4.

73 Zusammenfassend gedeutet als intendierte Ambivalenz in van Nuffelen (2017).

wird das Problem in der Gesamtschau von Prokops Werken, wo vor allem das Nebeneinander von *Geheimgeschichte* und *Bauten* für Kopfschmerzen sorgt.⁷⁴

Der Weg großer Teile der Forschung ging und geht bis heute deutlich in die Richtung einer vereinheitlichenden Lesung, einer Lesung, die innerhalb des Textes gewichtet, um zu einer richtigen, bzw. plausiblen, bzw. vom Autor intendierten Lesart zu kommen.⁷⁵ Über verschiedene Strategien der Erklärung und Rechtfertigung wird versucht, bestimmte Passagen abzuwerten oder zu disqualifizieren in Bezug auf Prokops eigene Meinung oder in Bezug auf den Standpunkt, den der Text insgesamt verdeutlichen soll.⁷⁶ Es ist ohne Probleme möglich, diese Mechanismen der Interpretation auch auf die anderen Ebenen der Widersprüchlichkeit zu übertragen. Die Folge ist immer, dass eine Seite des Widerspruchs richtig, und die andere, aus den verschiedensten Gründen, falsch oder irreführend ist. Ein solches Vorgehen ist weder schlecht noch unmöglich, konsequent und plausibel durchzuführen. Die Frage ist allerdings, ob nicht erstens die akute Gefahr besteht, große Teile des Textes entweder als irreführend oder als Makulatur zu disqualifizieren; und ob zweitens dies der Weg ist, um dem Text in seiner Gänze am besten gerecht zu werden und gleichzeitig den Autor Prokop in seinen vielen Facetten am deutlichsten sichtbar zu machen. Im Ergebnis kann es dazu führen, dass Prokop als Autor entweder unterkomplex und überfordert oder überkomplex und rasend anspruchsvoll erscheint. Ein alternativer Weg, den ich bei meiner Interpretation gerne verfolgen würde, ist der, die Frage nach der korrekten Deutung und der singulären Intention des Autors zu vernachlässigen. Stattdessen folge ich einem eher literaturwissenschaftlichen Ansatz, der prinzipiell die Wichtigkeit der Autorintention hintenanstellt und darauf fokussiert ist, die „Wirkung“ des Textes zu eruieren, indem die Interaktion von Text und Leser analysiert wird. Auf diese Weise sollen die sozialen Implikationen und das soziale Profil von Prokops Leser deutlicher werden.

Der Begriff, mit dem ich diese Interaktion fassbar machen möchte, ist der der *interpretive community*. *Interpretive communities* sind im Grunde unbewusst korporierte Gruppen von Lesern, die durch die allen Mitgliedern eigenen Interpretationsstrategien umrissen sind. Der Begriff geht zurück auf den US-amerikanischen Literaturwissenschaftler Stanley Fish. Allgemein einzuordnen ist Fish in die Hochphase dekonstruktivistischer Literaturkritik, wobei Literaturkritik häufig nur der Ansatzpunkt für wesentlich weitergehende theoretische Überlegungen war. Aus einer Gegenbewegung zum Strukturalismus der 60er Jahre haben zum Beispiel Jacques Derrida, Paul de Man, Roland Barthes, Barbara Johnson oder eben auch Stanley Fish versucht, alte Gewissheiten

74 Allerdings sind auch diese Werke selbst von Widersprüchen durchzogen. Vgl. etwa Constantinou (2013), die in der *Geheimgeschichte* Widersprüche als Mittel der Ironisierung deutet.

75 Die Schwierigkeit dieses Unterfangens demonstriert Stewart (2020) 31 mit seiner Überschrift „Will the Real Procopius Please Stand Up?“.

76 Ein gutes Beispiel hierfür ist Kaldellis (2004–2005), der negative Urteile Prokops über barbarische Hilfstruppen sammelt und positive Urteile über dieselben ignoriert oder kleinredet, um Prokops allgemein negative Einstellung gegenüber diesen „inneren“ Barbaren herauszuarbeiten. Obwohl ich der These nicht einmal widersprechen würde, ist das Vorgehen selbst symptomatisch.

und Überzeugungen aufzubrechen, häufig mit Bezug auf die relative Natur menschlicher Erfahrungen und die starke Prägung der Realität durch Diskurs, Ungleichheit und allgemein Wahrnehmungsphänomene.⁷⁷ Fish ist also in der Sache und mit seinem Ansatz keineswegs ein Ausreißer. Ganz allgemein versucht er von den engen Fokussierungen auf die Rolle des Autors, auf Wertungen in gut/schlecht, bzw. gelungen/nicht gelungen und auf die Suche nach der eigentlichen, richtigen Interpretation eines Textes wegzukommen. Dass dabei eine Orientierung in Richtung des Textes und des Publikums und deren Interaktion herauskommt, ist nachvollziehbar und rückt Fish in die Nähe der deutschsprachigen Poststrukturalisten wie Wolfgang Iser und Hans Robert Jauss. Beide sind prominente Vertreter der Konstanzer Schule und ihres Ansatzes der Rezeptionsästhetik.⁷⁸

Was also unterscheidet Fish von den vielen anderen Protagonisten und warum wird er bis heute verhältnismäßig wenig (im deutschsprachigen Raum) rezipiert?⁷⁹ Zum einen ist es seine fachliche Herkunft und Beschränkung: Fish ist in erster Linie ein Spezialist für John Milton. Sein Interesse für die frühe Neuzeit in England und epische Gedichte ist ein wichtiger Grund, warum er zum Beispiel in Deutschland eigentlich gar keine Rolle spielt. Gleichzeitig ist dieser Fokus ein Grund für seinen zweifelhaften Ruf in der englischsprachigen Welt: Milton ist ein zentrales Element der englischen Literaturgeschichte, zwischen Chaucer, Shakespeare und vielleicht Dickens.⁸⁰ Sowohl dessen politische Ansichten (hinsichtlich der Grenzen monarchischer Herrschaft)⁸¹ als auch sein Hauptwerk *Paradise Lost* waren auch nach dem Zweiten Weltkrieg noch Schullektüre und massiv identitätsstiftend.⁸² Fish hat auf solche Befindlichkeiten keinerlei Rücksicht genommen und die moralisch-ethischen, hochgradig aufgeladenen Kontroversen um die korrekte Deutung von Miltons Hauptwerk umgangen.⁸³ Statt sich zur

77 Dies ist eine zu knappe Zusammenfassung der Problematik. Vgl. Wegmann (1997). Eine zentrale Essaysammlung, die wichtige Protagonisten versammelt und einen Einblick in die zentralen Anliegen bietet, ist Bloom et al. (1979). Vgl. auch die Synthese in Zima (2016).

78 Iser's programmatische Äußerung, dass in seiner Theorie die „Sinnkonstitution des Textes zu einer unverkennbaren Aktivität des Lesers wird“, entspricht ziemlich genau Fish's Ansatz. Vgl. Iser (1972) 7.

79 Ein Ansatz, Fish für die deutsche akademische Landschaft fruchtbar zu machen, kommt interessanterweise aus der Rechtssoziologie. Fish selbst hatte eine Doppelprofessur für englische Literatur und Recht an der Duke University inne, und seine Arbeiten zum diskursiven Einfluss normativer Texte sind recht breit rezipiert worden. In dieser Funktion werden seine Arbeiten genutzt, um die Wichtigkeit der Akzeptanz und der verschiedenen Verständniskapazitäten der dem Recht unterworfenen Gesellschaft herauszuarbeiten. Vgl. Dellwing (2008).

80 Miltons bis heute ungebrochene Anziehungskraft zeigt sich unter anderem in zwei Companions (Danielson [1999] und Corns [2003]), einem separaten Companion zu ‚Paradise Lost‘ (Schwartz [2014]), und einer Reihe an modernen Biographien (vgl. hier die Auflistung von Gretemann [2023]).

81 Milton hat in seinem Essay *The Tenure of Kings and Magistrates* von 1649 unter anderem die Hinrichtung Karls I. verteidigt.

82 Vgl. Maltzahn (1999) 249, der konstatiert, dass Milton ab dem späten 18. Jh. ein Eckpfeiler englisch-protestantischer Kultur und Ethik war.

83 Vgl. seine Einführung zur zweiten Auflage seines Buches über *Paradise Lost*, Fish (1997)², IX-XI. Die gesamte Einführung ist eine gelungene, wenn auch polemische, Aufarbeitung der Kritik an seinem zu

Frage zu äußern, ob Milton den Teufel in *Paradise Lost* als Protagonisten oder als Antagonisten gezeichnet hatte, und entsprechend Miltons auktoriale Intention ins Auge zu fassen, bot Fish eine Interpretation an, die die Ambiguität von Milton als bewusstes Spiel mit seinem Publikum interpretierte.⁸⁴ Abgesehen davon, dass Fish sich im Falle Miltons mit einem ähnlichen Amalgam von Widersprüchen auseinandersetzte, wie es die moderne Forschung mit Prokop tun muss, bietet sein Ansatz vor allem generell interessante Möglichkeiten.

Inspiziert von Semiotik und Sprechakt-Theorie schlägt Fish prinzipiell eine Neu-deutung der Funktionen des Lesens und Schreibens vor. Texte würden erst durch Leser geschrieben werden, der Autor selbst würde keinen Text verfassen, sondern ein Geflecht aus Zeichen. Leser wären entsprechend als Autoren zu verstehen – allerdings nicht als Personen, sondern als *interpretive community*.⁸⁵

In my model, however, meanings are not extracted but made and made not by encoded forms but by interpretive strategies that call forms into being. It follows then that what utterers do is give hearers and readers the opportunity to make meanings (and texts) by inviting them to put into execution a set of strategies.

Ein Autor hinterlässt also nur Anreize oder Zeichen, „marks“, die erst durch die Leser in Sinn umgemünzt werden. Dabei können unterschiedliche Leser unterschiedliche Anreize nutzen, bzw. dieselben Anreize unterschiedlich nutzen.⁸⁶

The very existence of the ‘marks’ is a function of an interpretive community, for they will be recognized [...] only by its members. Those outside that community will be deploying a different set of interpretive strategies (strategies cannot be withheld) and will therefore be making different marks.

Die *interpretive community* ist also dadurch charakterisiert, dass ihre Mitglieder alle aus einem gegebenen Zeichengeflecht den gleichen Text *schreiben*. Als Rückschluss daraus ergibt sich, dass jeder Autor, der einen Text mit einer bestimmten Zielrichtung verfasst, wissen muss, welche Anreize bei welchen Lesern, also bei welcher *interpretive community*, zu welchem Ergebnis führen. Nicht verwunderlich, aber trotzdem wichtig ist die Möglichkeit, dass der Autor auch Anreize für verschiedene *interpretive communities*

diesem Zeitpunkt schon 30 Jahre alten Buch. Eine sachlichere Zusammenfassung der Kontroversen in Kolbrenner (2014) 203–208.

⁸⁴ Zusammengefasst wird dieses Argument in folgendem Satz: „Making it (die Taten und Motive Satans, meine Anmerkung) intelligible, and hence excusable, either by promising the sufficiency of the will or by forging a chain of causality, is the reader’s temptation.“ Fish (1997)², 240. Fish spielt hier bewusst mit dem Thema der Versuchung, und setzt Satans Versuchung von Adam und Eva mit Miltons Versuchung seines Publikums gleich. Eine Aufarbeitung von Miltons Ambiguität gegenüber den Rollen von Gott und Satan in Silver (2014).

⁸⁵ Fish (1980) 172.

⁸⁶ Fish (1980) 173.

hinterlassen kann sowie dass *interpretive communities* autonom Anreize entdecken und zu Sinn formen, die der Autor nicht absichtlich hinterlassen hat.

Diese Vorannahmen führen zu einer Feststellung, die einer formalen Definition durch Stanley Fish selbst am nächsten kommt:⁸⁷

Interpretive communities are made up of those who share interpretive strategies not for reading (in the conventional sense) but for writing texts, for constituting their properties and assigning their intention. In other words, these strategies exist prior to the act of reading and therefore determine the shape of what is read rather than, as is usually assumed, the other way round.

Fish definiert allerdings nicht, was eine „interpretive strategy“ ist und wie sie konstituiert wird. Er gibt zwar anschauliche Beispiele, welchen Einfluss sie auf das Leseergebnis hat, aber der Begriff bleibt auf einer pragmatischen Ebene. Außer Andeutungen und wiederum pragmatizierenden Hinweisen auf Weltanschauung, Bildung, Erfahrung und sozialen Hintergrund des „informed reader“⁸⁸ ist eher unklar, wie eine spezifische Interpretationsstrategie zustande kommt und wieso viele Menschen dieselbe Strategie anwenden. In der Konsequenz bedeutet das, dass auch eine *interpretive community* nicht abschließend schlüssig definiert und vor allem abgegrenzt werden kann. Es ist wahrscheinlich unmöglich, eine einheitliche *interpretive community* eines gesamten Textes plastisch zu beschreiben, dafür fehlen methodische Kategorien und Definitionen, und dafür gibt es zu viele mögliche konstitutive Details, die sich noch dazu widersprechen können.

Trotz dieses imperfekten theoretischen Unterbaus sehe ich zwei Gründe, warum *interpretive communities* trotzdem ein sinnvolles Werkzeug sein können. Der erste ist sozusagen Fish-inhärent: Die Anwendung der Theorie ist von Grund auf historisch gedacht.⁸⁹

In its operation, my method will obviously be radically historical. The critic has the responsibility of becoming not one but a number of informed readers, each of whom will be identified by a matrix of political, cultural, and literary determinants.

Der Hinweis auf eine Matrix von determinierenden Faktoren einer *interpretive community* ist als Ausgangssituation nah verwandt mit den Überlegungen der Alten Geschichte und der Klassischen Philologie zu Lesern und dem Zielpublikum der Historiographie.⁹⁰ Nur wird diese Suche häufig mit einer bestimmten Heuristik betrieben: zuerst zu bestimmen, was die Intention des Textes ist, dann zu bestimmen, welche Kompetenzen und Vorwissen nötig sind, um die Intention zu verstehen und dann zu überlegen, welche eng umrissene gesellschaftliche Gruppe die nötigen Voraussetzungen

⁸⁷ Fish (1980) 171.

⁸⁸ Fish (1980) 48.

⁸⁹ Fish (1980) 49.

⁹⁰ Vgl. etwa Jeffreys (2006), Croke (2010), Bjornlie (2015) oder auch Rousseau (2007), der mit einem ähnlichen Ansatz das (städtische) Publikum der Hagiographie definiert.

mitbringt, also als Zielgruppe fungieren sollte. Das Problem ist, dass es äußerst schwierig sein kann, die Intention eines Werkes zu rekonstruieren. Eine Lösung liegt darin, für solche Fälle erst einmal zu eruieren, welche Grade an Vorwissen, Kompetenzen und welche weltanschaulichen Voraussetzungen überhaupt zu Verfügung stehen und von dem gegebenen Text angesprochen werden, oder um es mit Fish zu sagen, wie verschiedene *interpretive communities* den gegebenen Text lesen (oder „schreiben“, in Fishs Verständnis). Dadurch wird keine Gruppe durch eine vorher definierte Intention von der Analyse ausgeschlossen. In Summe ist das Ziel von Fishs Vorgehensweise also durchaus vergleichbar mit breit verfolgten Zielen von Historikern, allerdings potenziell ergebnisoffener.

Die Aussicht auf ein, vielleicht nicht bis ins kleinste Detail ausgeformtes, Abbild potenzieller Leserschaften oder *interpretive communities* scheint mir hilfreicher, als eine forcierte Anpassung an ein vermeintlich gültiges Schema der römischen Gesellschaft, mit Einteilungen in städtische Elite, administrative Elite, klerikale Elite und militärische Elite (oder ähnliche). Solche potenziellen Milieus direkt aus den Texten heraus zu konstruieren ist in einem ersten Schritt riskant: Denn nicht nur können wir annehmen, dass in Prokops *Kriegen* alle diese Gruppen einen bestimmten Sinn erkennen konnten, es ist auch bereits klar geworden, dass diese Milieus fluide gewesen sind und dass die verschiedenen Voraussetzungen für eine Interpretation des Textes absolut uneinheitlich innerhalb einer Gruppe sein können. Es ist nicht anzunehmen, dass alle Mitglieder einer gesellschaftlichen Gruppe wie zum Beispiel der klerikalen Elite in den *Kriegen* dasselbe erkennen. Zwei Mitglieder können völlig verschiedene Bildungshintergründe haben, und bis zu einem gewissen Grad auch völlig andere politische Ansichten oder Weltanschauungen, erst recht in der geographischen Breite. Der Bischof von Karthago ist praktisch gesagt ein völlig anderer Leser als der Abt des Katharinenklosters auf dem Sinai, obwohl beide die Möglichkeit gehabt haben könnten, auf Prokops Text zuzugreifen, und beide höchstwahrscheinlich aus einer besitzenden elitären Gesellschaftsschicht stammten. Das wenige, was über Bücherzirkulation und Veröffentlichung bekannt ist, deutet daraufhin, dass tatsächlich von heterogenen Leserschaften auszugehen ist, die vonseiten des Autors oder „Veröffentlichers“ wenig bis gar nicht beeinflusst werden konnten.⁹¹

Wenn die Wirkung des Textes auf bestimmte Leserschaften im Vordergrund stehen soll, ist es nicht zielführend, von Anfang an grobe gesellschaftliche Schemata zu bemühen. Und um trotzdem in der Lage zu sein, diese heterogenen Leserschaften zu umreißen, würde sich, meiner Meinung nach, der Ansatz der *interpretive communities* anbieten. Gerade das Fehlen einer strengen Definition erlaubt eine Anpassung an die Gegebenheiten des sechsten Jahrhunderts und die Erfordernisse des Textes. Nicht ganz unwichtig ist dabei, dass die Möglichkeit der Deduktion einer *interpretive community* aus dem Text in der Theorie vorgesehen ist.

91 Vgl. hierzu die Analyse der Zirkulation von Ammianus Marcellinus in Sánchez Vendramini (2018).

In der Praxis läuft es in der Interpretation darauf hinaus, zwei Vorgehensweisen aus Fishs Gerüst zu verwenden. Die erste liegt in der Herangehensweise: Autorintention und politische Implikationen werden nicht der erste Schritt der Analyse sein, sondern der letzte, nachdem die verschiedenen Ebenen der Interaktion zwischen Text und Leser analysiert sind. Die zweite Vorgehensweise ist das Benutzen des Begriffs der *interpretive communities* zur Trennung und Charakterisierung der verschiedenen angesprochenen Leserschaften. Dabei übernehme ich die These, dass ein Text für zwei oder mehr verschiedene *interpretive communities* zwei oder mehrere Bedeutungen haben kann und dass im Leser angelegte Voraussetzungen für die Erfahrung eines Textes wichtig sind. Ich ignoriere allerdings sowohl die Verschiebung der Begrifflichkeiten von Autor und Leser sowie Schreiben und Lesen als auch Fishs explizite Auffassung, dass es am Ende nicht darauf ankomme, was der Autor intendiert habe und ob man sich auf eine „richtige“ Interpretation einige.⁹² Am Ende soll nicht ein Regenbogen der Interpretationsmöglichkeiten die Synthese sein, sondern eine Aufschlüsselung der sozio-politischen Aufladungen des Textes durch Prokop. Die Arbeit mit Fishs Konzepten impliziert allerdings, Prokops *Kriege* in einem ersten Schritt als Literatur zu lesen und die unmittelbaren Fragen der Alten Geschichte in erster Instanz zurückzustellen. Gerade in Bezug auf inhärente Widersprüche im Text und die Reichhaltigkeit der sozialen Implikationen des Textes wird sich dies jedoch als großer Vorteil herausstellen.⁹³

4 Anatomie der Untersuchung: *interpretive communities* als Türöffner zu den Milieus der klassizistischen Geschichtsschreibung im sechsten Jahrhundert

Mit der Herleitung, Definition und Kontextualisierung der Begriffe Milieu, Kommunikation und *interpretive community* ist die Werkzeugkiste meiner Untersuchung ausgeleert und vorgestellt. Zu klären ist noch, wie die Funktionen dieser Werkzeuge ineinandergreifen, und auf welche Weise ich mit ihnen strukturell vorgehen werde. Offensichtlich ist die Untersuchung weder im eigentlichen Sinne eine Milieustudie noch eine systemtheoretische Analyse oder eine literaturwissenschaftliche Interpretation. Die Fusionierung der Begrifflichkeiten und der dahinterstehenden Konzepte soll eher dabei helfen, die Ausgewogenheit im interdisziplinären Zusammenspiel sicherzustellen. Mit dem Verweis auf die sozialen Konsequenzen jeder Literatur sorgt der Milieu-Begriff für die Erdung in der erfahrbaren Welt; der Luhmannsche Hintergrund des Kommunikationsbegriffs soll ein ständiger Hinweis sein auf die Tatsache, dass die antiken Texte niemals in Isolation stehen dürfen, mithin niemals ohne Berücksichtigung der Leseer-

⁹² Fish (1980) 117.

⁹³ Die Vorteile der vorläufig literarischen Analyse von Historiographie (und die Beschränkungen des „reinen“ althistorischen Blicks auf Historiographie) hat unter anderem Frendo (2001) herausgearbeitet, der sich in seiner Analyse allerdings auf ausgewählte Beispiele von Reden und Briefen beschränkt hat.

wartung und Leseerfahrung analysiert werden sollten; und die *interpretive communities* sollen uns davor bewahren, die Quellen mit der Notwendigkeit einer spezifischen Deutung zu belasten, die von den Zeitgenossen in ihrer Vielfalt nicht als solche wahrgenommen wurde.

Auf einer anderen Bedeutungsebene sollen die drei Begrifflichkeiten jedoch auch praktisch ineinandergreifen. Dabei ist die nah am Text stehende Interpretation, die Diskussion von möglichen Rezeptionen des Textes und dem Echo, das ich an manchen Stellen vermute, abhängig von den *interpretive communities*. Selbst wenn ich an manchen Stellen nicht dezidiert auf sie rekurriere, steht das Konzept einer variablen Leserschaft, die auf diverse Arten mit dem Text interagiert, hinter allen angestellten Überlegungen. Mit ihnen allein lässt sich aber kaum eine soziale Verankerung des Genres beschreiben. Wenn, dann ergäbe sich aus der konsequenten Anwendung eher ein Panorama möglicher historischer Interpretationen. Dies ist ein wichtiger Schritt, der den Blick weitet und deterministischen Zuweisungen vorbeugt. Um die Interpretationen jedoch auf die Lebenswelt Prokops und der Gesellschaft des sechsten Jahrhunderts zu beziehen, um (in Luhmanns Terminologie) die Gesellschaft der klassizistischen Geschichtsschreibung aufzuzeigen, müssen die *interpretive communities* konzeptuell an Milieus angeschlossen werden. Milieus von sich aus haben weder *agency* noch einheitliche Interessen, und noch weniger lässt sich einem bestimmten Milieu eine singuläre Erwartungshaltung an einen Text zuschreiben. Insofern eignet sich der Milieubegriff zwar zur Beschreibung einer Gesellschaft in variabler Auflösung, aber nicht dafür, Textinterpretationen direkt auf die den Text umgebende Gesellschaft zu projizieren. Der Begriff Kommunikation und die hinter dem Begriff steckende systemische Konzeption des Informationsaustausches zwischen Absender und Empfängern soll daher als Schnittstelle zwischen *interpretive communities* und Milieus wirken. Luhmanns spezifische Prägung des Begriffs eignet sich hier besonders gut, weil er für beide Seiten Anschlusspunkte bietet. Für die eher literaturwissenschaftliche Reader-Response-Theorie und Fishs historisierende Definition von *interpretive communities* hat Luhmanns Kommunikation ein quasi miteingebautes Modul der Informationsselektion und -verarbeitung. Sowohl die Varianz der Reaktionen als auch die Varianz und Kontingenz der Mitteilung lassen sich hier gut übertragen. Andererseits hat der Kommunikationsbegriff interessante Überschneidungen zu Netzwerkanalysen und ist als soziologisches Modell auch dafür geeignet, Gesellschaft in ihren Einzelteilen zu beschreiben sowie diese Einzelteile zu einem Gesamtmodell der Gesellschaft zu resynthetisieren. Einfacher ausgedrückt, Milieus sind ein ungeeignetes Werkzeug zur Textinterpretation, und *interpretive communities* ein ungeeignetes Werkzeug zur Beschreibung von Gesellschaft. Im Zusammenspiel mit dem systemtheoretischen Kommunikationsbegriff gewinnen beide jedoch an Mehrwert und rechtfertigen ihre, auf den ersten Blick eklektisch wirkende, Auswahl.

Dieses theoretische Gerüst wird im Verlauf der Untersuchung teilweise mehr im Vordergrund stehen, und teilweise weniger. Es strukturiert und prägt mein Vorhaben fundamental, wäre in der Praxis des *close-reading* und der unmittelbaren Interpretation jedoch dem Lese- und Argumentationsfluss hinderlich. Besonders auf die Feinheiten des

Luhmannschen Vokabulars werde ich nicht konsequent Rücksicht nehmen.⁹⁴ Entsprechend werde ich an ausgewählten Stellen die Interpretation rekapitulieren und im theoretischen Gerüst aufhängen. Das hat zur Folge, dass meine Untersuchung stellenweise den Charakter ihres wichtigsten Vorbildes übernimmt: Averil Camerons Studie über Prokop und das sechste Jahrhundert ist nicht nur der Ausgangspunkt im Grunde aller modernen Untersuchungen Prokops, sondern auch in ihrer Herangehensweise besonders nachahmenswert. Ohne den Autor zu idealisieren oder vorgefassten Thesen unterzuordnen ist Cameron in ihrem Buch sorgfältig durch den Text gegangen und hat diesen entsprechend in den gesellschaftlichen Strömungen seiner Zeit kontextualisiert. Weil sie sich das gesamte Korpus der Texte Prokops vorgenommen hatte, kratzt ihre Studie notwendigerweise an vielen Stellen nur an der Oberfläche, und am Ende beantwortet sie in erster Linie Fragen zu Prokops Persönlichkeit und Intentionen.⁹⁵ Ein Inspiration ist sie aber insofern, als sie Prokop nie als isolierten Denker gelesen hat und nachhaltig darauf bestanden hat, dass die intellektuelle und literarische Welt des sechsten Jahrhunderts ein vielfältiger Ort war, an dem viel möglich war und an dem starke Querverbindungen die verschiedenen Genres und Texte zusammenhielten.⁹⁶ Meine eigene Untersuchung geht von dieser Prämisse aus, vertieft sie und spitzt sie zu auf ein deutlich kleineres Sortiment an Quellenstellen. Vor allem aber, und hier kommen wir zurück auf das theoretische Konstrukt der Untersuchung, versucht sie, die aus dem Text entwickelte Vielfalt der Themen, Motive und Rezeptionsangebote auf die Gesellschaft des Römischen Reiches zu übertragen. Effektiv möchte ich den Fokus der Untersuchung der *Kriege* von der Frage „Wie hat Prokop es gemeint?“ lösen und hin zur Frage „Wer konnte das verstehen, und wer konnte damit etwas anfangen?“ verschieben, um so den, notwendigerweise intellektuellen, Milieus der Geschichtsschreibung auf die Spur zu kommen. Für diese Verschiebung ist das Verständnis des Informationsaustausches zwischen Autor und Leserschaft als Kommunikation notwendig, und das Konzept der *interpretive communities* hilfreich; auch weil sie einen Bogen spannen zwischen der Philologie und der Alten Geschichte.

Vorstellung der Arbeitsschritte

Strukturell wird mein Argument folgendermaßen aufgebaut sein. Ich werde als Abschluss des einleitenden Kapitels einen recht wenig beachteten Exkurs vorstellen, der gewissermaßen den modernen Erwartungen an die klassizistische Geschichtsschreibung entspricht. An diesem Beispiel lassen sich wichtige Charakteristika und Formalia etablieren, die als Stilvorlage herhalten können. Ein zentrales Element wird das Zu-

⁹⁴ So wie sie sich etwa in der extensiven Luhmann-Ratgeber-Literatur spiegeln, mit Beispielsätzen, die laut Luhmannscher Nomenklatur unzulässig sind. Vgl. etwa Berghaus (2023)⁴, 65 und an anderen Orten.

⁹⁵ Cameron (1985) 264–269. In dieser Hinsicht hat sich ihre Deutung bis heute gehalten, auch wenn mit Kaldellis (2004) eine andere, zugespitztere Deutung Prokops Prominenz gewonnen hat.

⁹⁶ Cameron (1985), insbesondere 254–263, vgl. aber auch Cameron (2016).

rückgreifen auf eine Reihe von Texten und Motiven sein. Mythographische Themen, gemischt mit geographischen Gemeinplätzen und individualisierten Beobachtungen ergeben eine Mixtur, die sehr kompatibel ist mit säkularer griechischer Kultur und uns entsprechend schließen lässt auf ein traditionelles Milieu. Ein klassisches Bildungsideal, gestützt auf jahrhundertealte kanonische Texte und Diskussionen und die Beschreibung einer in jeder Hinsicht vorgeprägten Region ergeben eine Folie, die geradezu unpolitisch wirkt.

Das erste Kapitel wird einen detaillierten Einblick in die literarische Landschaft Konstantinopels geben. Themen, literarische Techniken und akute politische Diskurse werden in verschiedenen Genres und sehr groben Milieus vorgestellt, um die Komplexität dieser Landschaft hervorzuheben. Nichtsdestoweniger werden eine ganz Reihe von Gemeinsamkeiten aufscheinen, die aufgrund falscher Vorannahmen und disziplinärer Grenzen häufig untergehen. Recht eindeutig wurden bestimmte literarische Techniken, etwa das Epitomisieren, in allen Genres verwendet; Motive aus Roms republikanischer Geschichte und Formeln aus der (neu-) platonischen Philosophie sind ebenso weit verbreitet wie Bezüge zu kirchenpolitischen oder doxographischen *hot topics*. Mehr noch, so scheint es, ist die Zugehörigkeit zu einem Milieu – etwa einem bürokratisch-säkularen Milieu (wie im Fall von Johannes Lydos) oder einem monastischen Milieu (wie Kyrillos von Skythopolis) – häufig durch die Wahl des Genres eines Autors beeinflusst, jedoch keineswegs Ausweis einer entsprechenden Beschränkung des intellektuellen oder literarischen Horizont. Die Wahl einer bestimmten Ausdrucksform, eines Genres und eines sprachlichen Registers hängt offensichtlich nicht unmittelbar mit den Voraussetzungen eines Autors zusammen.

Das darauffolgende Kapitel beginnt die eigentliche Arbeit am Text der *Kriege* mit einer Interpretation zweier entgegengesetzter geographischer Lokalitäten. Der Exkurs über Brittia, womit die heutigen britischen Inseln gemeint sind, kontrastiert in jeder Hinsicht mit Prokops Darstellung des Roten Meeres. Obwohl es sich auf den ersten Blick jeweils um den Entwurf einer „fremden“ Welt handelt, sind die Referenzrahmen jeweils verschieden: Brittia wird von Prokop fast schon paradoxographisch aufgeladen und korrespondiert tendenziell mit Romanliteratur, sowohl in den Details als auch im Aufbau des Narrativs. Für das Rote Meer dagegen hebt Prokop die Anbindung an römische Politik hervor, und baut nicht zuletzt darauf, dass in dieser Region durchaus relevante, und auch für sein Publikum bekannte, religiöse Konflikte ausgetragen werden. Diese ostentative Anbindung an diskursiv präsente Themen hindert ihn zwar nicht daran, Beobachtungen und Zuspitzungen einzustreuen, die den Leseerwartungen an einen ethnographischen Exkurs entsprechen, insgesamt soll der Exkurs jedoch eine politisch-vorgeprägte *interpretive community* ansprechen. Die genaue Analyse beider Lokalitäten wird zeigen, inwiefern sich verschiedene Milieus im Text widerspiegeln und wie die Kommunikation zwischen Prokop und seinem Publikum aussehen kann.

Das nächste Kapitel entfernt sich wieder einen Schritt von Prokop. Rekurrierend auf den Überblick über die literarische Produktion in Konstantinopel versuche ich hier zu zeigen, dass die klassischen Milieus, die für das sechste Jahrhundert wichtig sind, alles andere als monolithisch sind. Mit einem auf Netzwerke fokussierten Blick werden

Personen und Personengruppen vorgestellt, die entweder sichtlich einem Netzwerk angehören, welches Milieugrenzen sprengt, oder in deren Netzwerk man sichtlich Kenntnis von, und Verständnis für, Themen hat, die wir diesem Milieu nicht zuordnen würden. Um dieses große Thema überschaubar zu halten, aber dennoch einen Überblick über Kommunikation zwischen den Milieus zu bekommen, ist das Kapitel auf zwei Beispiele konzentriert: auf die Netzwerke des Patriarchen von Antiochia, Severos, sowie auf die Gesellschaft der palästinischen Stadt Gaza. In beiden Fällen gibt es eine unverhältnismäßig große Menge an Quellenmaterial (im Vergleich zu anderen Persönlichkeiten und Örtlichkeiten), das belegt, dass auch Milieus, die vom eigenen Selbstverständnis und der eigenen Rhetorik sehr weit voneinander getrennt waren, durchaus miteinander in Kontakt standen und jede Menge Schnittmengen hatten. Die Biographie des Severos, geschrieben von dessen Schulfreund Zacharias, dem späteren Bischof von Mytilene, Severos' eigene Briefe, die Werke der rhetorischen Schule von Gaza sowie die Korrespondenz der beiden Einsiedler Barsanuphios und Johannes werden hier die Quellengrundlage sein und aufschlussreiche Einblicke in die milieuübergreifende Kommunikation elitärer Netzwerke im östlichen Mittelmeerraum geben.

Im letzten Kapitel stehen vier weitere Exkurse der *Kriege* im Fokus. Zuerst werden zwei zutiefst christliche Themen analysiert, die nicht zufällig im Zusammenhang mit persischen Invasionen stehen. Die Geschichte des Eremiten Iakobos steht fast am Anfang der *Kriege* und ergänzt die Erzählung der Einnahme Amidas im Jahr 503. Fast unbeachtet von großen Teilen der Forschung etabliert Prokop bereits zu Beginn seines Werkes einen Zusammenhang zwischen Römischen Kriegen und christlicher Heilsgeschichte. Dieser Zusammenhang wird in Prokops Neuerzählung der Abgar-Legende, einer konstitutiven Legende syrischer Christen, neu aufgegriffen. Eine genaue Lesung beider Exkurse wird uns zu einer Neukalibrierung von Prokops Umgang mit christlichen Themen und christlicher Topik führen, die interessante Rückschlüsse über die rezipierende *community* nahelegt. In der folgenden Analyse des Exkurses über die Franken rücken diese Themen ein wenig in den Hintergrund. Der Exkurs selber ist eher ein Gegenstück zum Britannien-Exkurs, vermittelt jedoch wiederum eine völlig andere Sichtweise. Hier versucht Prokop seinem Publikum vor Augen zu führen, wie imperiale Politik im Angesicht von Barbaren scheitern kann – ganz spezifisch in einem westlichen mediterranen Zusammenhang. Gleichzeitig ist der Exkurs ein Lehrstück für bewusste narrative Konfiguration, die nicht als Unkenntnis verstanden werden sollte. Den Abschluss des Kapitels bildet die Untersuchung eines kurzen Exkurses über die Geschichte der Mauren. Besonders interessant ist hier die vermutete Verwandtschaft der Mauren zu alttestamentlichen Völkern, die vor dem Eroberungszug Josuas geflüchtet waren. An diesem Exkurs zeigt sich, wie versiert Prokop darin war, unterschiedliche Ausgangsnarrative miteinander zu verbinden und so ein komplexes Interpretationsangebot herzustellen. Über die Fusionierung herodoteischer Motivik mit christlicher Überlieferung und jüdischen Antiquaria entsteht ein Mikrokosmos der literarischen Welt des sechsten Jahrhunderts, in dem sich sehr, sehr viele Milieus mit ihren Interessen und Erwartungen treffen konnten.

Ich werde abschließend versuchen, diese teilweise separaten Überlegungen und Interpretationen zusammenzuführen und modellhaft für die klassizistische Historiographie zu abstrahieren. Mit kurzen Hinweisen zu Prokops Nachfolger Agathias werde ich versuchen zu erläutern, dass die Wahl der Historiographie als Genre eine bewusste Entscheidung war, die im sechsten Jahrhundert keinerlei Exklusivität bedeutete. Die verschiedenen Milieus in Konstantinopel, aber auch in den Provinzen des Reiches, waren in einer Art miteinander verbunden, dass die Möglichkeit der Kommunikation immer gegeben war. Die Gestaltung eines historiographischen Textes war auch eine Übung darin, die Interessen und Erwartungen dieser Milieus in Einklang zu bringen und entsprechende Interpretationsangebote für verschiedene *interpretive communities* miteinander zu vereinen.

5 Euphrat und Tigris: ein klassischer klassizistischer Exkurs?

Ein typisches Beispiel für einen Exkurs, der in seiner Mischung aus Adaption bekannter Vorlagen und kreativer Erweiterung Rätsel aufgibt, ist die Beschreibung von Euphrat und Tigris (*Pol.* 1,173–24). Der textliche Zusammenhang ist relativ klar: Nach der Niederlage seines Feldherren Mirrhanes vor Daras und dem Rückzug der persischen Truppen aus Armenien habe der persische Großkönig Kabades alternative Wege gesucht, den Römern Schaden zuzufügen.⁹⁷ Um die schwer befestigten Städte in Mesopotamien mit ihren Garnisonen zu vermeiden, plante er einen Einfall in die Kommagene westlich des Euphrats. Kapitel 1,17 ist ganz der Frage gewidmet, wie Kabades davon überzeugt wurde, diesen Weg einzuschlagen.

Tatsächlich könnte man mit guten Argumenten behaupten, dass das gesamte Kapitel ein Exkurs ist. Vor allem die einleitende Bemerkung deutet darauf hin:⁹⁸ „Weshalb aber das Land die Bezeichnung Mesopotamien erhielt und die Perser von einem Angriff darauf Abstand nahmen, will ich jetzt berichten“. Auch ein entsprechender abschließender Eingriff findet sich, allerdings nicht am Ende des Kapitels, sondern in der Mitte, als formales Ende eines (eindeutigen) Exkurses im Exkurs über zwei Städte mit mythischem Hintergrund, auf den noch einzugehen sein wird. Dennoch ist eine Trennung vonnöten – hauptsächlich aus thematischen Gründen: Große Teile des Kapitels behandeln die unmittelbare Vorgeschichte der Ereignisse des Hauptnarrativs und sind von diesem nur strukturell abgegrenzt. Einen wirklichen thematischen Übergang gibt es nur für den geographischen Abriss über Mesopotamien und den Verlauf der beiden Flüsse. Er setzt unmittelbar nach dem oben zitierten Einleitungssatz ein und nach seinem Abschluss beginnt Prokop mit dem Wort οὖν einen neuen Erzählabschnitt, der dann auf

⁹⁷ Die Namen sasanidischer Großkönige, Funktionäre und Generäle werde ich im Folgenden entsprechend Prokops Transliteration wiedergeben.

⁹⁸ Prok. *Pol.* 1,173.

strategische Überlegungen rekurriert und eine Eulogie auf den berüchtigten Warlord Alamundaros enthält.⁹⁹

Der Exkurs beginnt mit der Bemerkung, Euphrat und Tigris würden 42 Stadien nördlich von Theodosiopolis in Armenien entspringen. Der Tigris solle von hier ohne Umwege nach Amida, und dann nach Assyrien fließen, während der Euphrat zunächst in unbestimmte Richtung fließen, und dann ein ausgedehntes Marschland bilden würde, das wegen starken Schilfwuchses allerdings auch für schwere Wagen befahrbar sei. Die dortigen Einwohner würden regelmäßig Wege freibrennen. Dann erreiche er den Ort Kelesene (Κελεσηνή), wo das Heiligtum der Artemis in Tauris gestanden habe, von dem Orestes Iphigenie befreit habe. Das andere Heiligtum der Artemis, jenes in der Stadt Komana, sei dagegen nicht jenes in Tauris.

Beginnend mit dem Satz „Wie es indessen zu seinem Bau kam, will ich jetzt berichten“ folgt sodann der eingeschobene Exkurs über Orestes und wie er sich von einer Krankheit heilte, die ihn nach der Rettung der Iphigenie befallen habe. Ein Orakel habe ihm prophezeit, dass er geheilt werde, wenn er „an einem Platze so wie in Tauris der Artemis einen Tempel errichte; dort solle er auch sein Haupthaar scheren und die Stadt danach benennen.“ Daraufhin habe er zuerst in Pontos die Stadt Komana und einen dazugehörigen Tempel gebaut. Weil die Heilung ausblieb sei er dann weiter nach Kappadokien gezogen. Wegen der Ähnlichkeit der neuen Örtlichkeit zu Kelesene, die Prokop zudem persönlich festgestellt haben will, sei das erneute Ausführen des Rituals (einschließlich der Errichtung eines weiteren Tempels für seine Schwester) erfolgreich gewesen und Orestes von seiner Krankheit befreit worden. Übrigens seien beide Heiligtümer auch zu seiner Zeit noch unversehrt und würden als Kirchen genutzt. Bevor Prokop auf Euphrat und Tigris zurückkommt, verweist er auf eine interessante Variante der Erzählung: „Einige berichten freilich, ihn (Orestes) habe nur die Krankheit des Wahnsinns verlassen, der ihn wegen des Muttermordes befallen hatte.“¹⁰⁰ Abschließend berichtet Prokop vom weiteren Verlauf des Euphrats und einigen Namen, die die anliegenden Gebiete und Provinzen gehabt hätten oder immer noch hätten, etwa der Kommagene, Osrhoene oder auch Armeniens.

5.1 Euphrat und Tigris

Prokops Erklärung, wie sich Euphrat und Tigris zueinander verhalten und wie sie in den Raumvorstellungen des sechsten Jahrhunderts verortet werden sollten, ist auf vielen Ebenen überraschend und an einigen Stellen kontraintuitiv auch für zeitgenössische Leser. Schon die Lage der Quellen ist auffallend, weil sie impliziert, dass beide Flüsse

⁹⁹ Das entspricht dann 1.173–24. Nötigenfalls könnte der hier gewählte Abschnitt auch als Exkurs im Exkurs gesehen werden. Durch die Einfügung der Städte-Episode entstünde dann ein Exkurs im Exkurs im Exkurs. Zum Begriff Warlord vgl. Wijnendaele (2019) 469–471, zu Alamundaros und dem hinter ihm stehenden strukturellen Phänomen arabischer Förderaten vgl. Fisher (2017).

¹⁰⁰ Prok. *Pol.* 1,1720.

relativ nah beieinander entspringen: „In Armenien liegt ein nicht eben steiles Gebirge, 42 Stadien in nördlicher Richtung von Theodosiopolis entfernt. Dort entspringen zwei Quellen und bilden alsbald zwei Flüsse, die rechte den Euphrat, die andere den Tigris.“ Einwenden könnte man nun, dass die Behauptung faktisch nicht stimmt. Zwar hat eine der beiden Quellen des Euphrat tatsächlich in der Nähe von Theodosiopolis, des heutigen Erzurum, im nördlichen Ostanatolien ihren Ursprung, die andere der beiden liegt jedoch deutlich weiter südlich, und der Tigris wird aus verschiedenen Flüssen gespeist, die in der Hauptsache nördlich von Amida entspringen. Sie liegen einige hundert Kilometer entfernt an der südlichen Grenze Armeniens. Problematisch ist jedoch vor allem, dass andere geographische Quellen die Ursprünge beider Flüsse in viel größerer Entfernung voneinander annehmen. Es besteht zwar keinerlei Einigkeit, und einige Autoren gehen ebenso wie Prokop von größerer Nähe aus (so Xenophon, der einen der beiden Zuläufe des Euphrat, den Teleboas, in das Quellgebiet des Tigris setzt – ohne ihn jedoch als Zulauf des Euphrat zu erkennen),¹⁰¹ insgesamt ist aber die Annahme, dass dezidiert diese beiden Flüsse am gleichen Ort entspringen, ungewöhnlich.¹⁰² Im Gegenteil, Strabon gibt die Entfernung der beiden Quellen mit 2500 Stadien an. Gerade diese Diskrepanz wirft Fragen auf: Die Angabe schließt einen Absatz der *Geographie* ab, der für Prokop im weiteren Verlauf wichtige Stichwörter liefert.¹⁰³

Lösen ließe sich das Problem dadurch, dass alle Entfernungsangaben ausgeblendet werden. Dann besteht zwischen Prokop und Strabon, aber auch zum Beispiel Plinius,¹⁰⁴ Einigkeit darüber, dass Euphrat und Tigris in Armenien entspringen, und beide dem Tauros-Gebirge zugeordnet werden. Nur bei Strabon wird allerdings deutlich, dass der eine dem nördlichen Teil der Region und des Gebirges, der andere dem südlichen Teil angehört. Kontrovers ist somit einzig Prokops Spezifizierung auf die nicht sehr steile Gegend bei Theodosiopolis. Sie suggeriert auf der einen Seite ungewöhnlich genaue Ortskenntnis, ist auf der anderen Seite jedoch nachweislich unplausibel – wenn man die tatsächliche Geographie und Prokops Hauptreferenzwerk, Strabon, hinzuzieht.¹⁰⁵ Wichtig ist dabei, dass der Anschein sehr genauer Ortskenntnis nur durch die Brechung

101 Xen. *An.* 4,4,1.

102 Es gibt immerhin zwei Autoren, die Euphrat und Tigris einen ähnlichen Ursprungsort geben: Sowohl in Lucans *Pharsalia* 3,256–263 als auch in einem Gedicht in Boethius' *De consolatione philosophiae* 5,1 entspringen beide derselben Quelle. Allerdings ist in beiden Fällen von einem metaphorischen Unterton auszugehen. Zumindest bei Boethius wird das Wiedertreffen zweier ursprünglich zusammengehörender Ströme betont, die das Eingreifen des Schicksals bildlich darstellen.

103 Strab. *Geogr.* 11,12,3. Diese Stichwörter sind unter anderem Armenien (auch Kleinarmenien), der Tauros, die Kommagene sowie Akilisene (von Prokop verkürzt zu Kelesene) und der Fluss Saros. Eine lineare Abhängigkeit Prokops von Strabon kann allerdings ausgeschlossen werden, nicht nur wegen der divergierenden Zahlen, sondern auch, weil Prokop deutlich mehr spezifische Angaben macht. Die Möglichkeit, dass überhaupt kein Zusammenhang besteht, ist natürlich auch gegeben, verändert allerdings wenig an der Argumentation. Zu Strabons sozialer und intellektueller Verortung sowie seinem Verständnis der Grenzen der Oikumene vgl. Engels (2013) (mit ausführlicher weiterführender Literatur).

104 Plin. *Nat.* 6,25.

105 Zu Strabon als Quelle und Referenz für Prokop vgl. Maas (2007).

der Plausibilität entsteht: Eine vage Angabe, dass beide Flüsse im armenischen Tauros ihren Ursprung hätten, wäre plausibel und dazu völlig unauffällig.

Ein ähnliches erzählerisches Muster können wir im weiteren Verlauf der Flüsse erkennen. Der Euphrat solle „zunächst in Richtung auf einen unbedeutenden Ort“ fließen, und dann etwas außergewöhnliches oder seltsames (θαυμάσιον) tun. Nicht etwa würde er unter die Erde verschwinden (wie es Strabon vom Tigris erzählt), sondern er würde ein ausgedehntes Sumpfland bilden, 50 mal 20 Stadien groß, und zwar noch bevor der Fluss die Landschaft Kelesene erreiche. Kelesene wiederum ist ein weiteres von Strabon übernommenes Stichwort und soll noch im Tauros liegen. Erneut mischen sich hier vermeintlich genaueste Kenntnis der Örtlichkeit mit fragwürdigen Details. So sei der Sumpf so fest, dass er nicht nur für Menschen und Pferde, sondern sogar für schwere Wagen gangbar sei. Er sei deswegen auch kaum als Sumpf zu identifizieren. Ein einziges Mal sei zudem während des Freibrennens der Wege das Feuer so stark geworden, dass auch die Wurzeln des Röhrichts verbrannt seien, sodass an einer kleinen Stelle das Wasser darunter hervorgetreten sei. Nach kurzer Zeit sei jedoch das Aussehen wie vorher gewesen. Die Schilderung ist eindrücklich und plastisch und vermittelt einen Eindruck von persönlicher Expertise, gleichzeitig wirkt sie deplatziert. Ausgedehnte Marschlandschaften mit dichtem Röhrichtbewuchs sind tatsächlich bemerkenswert für eine Gebirgslandschaft, wo Flüsse dank des starken Gefälles entweder sehr schnell fließen (also keine Sümpfe bilden können) oder sich in Senken zu Seen vergrößern. In Flachlandschaften, wie etwa im südlichen Mesopotamien, näher an der Mündung von Euphrat und Tigris in den Persischen Golf, sind solche Sümpfe dagegen charakteristisch.¹⁰⁶

Auf den ersten Blick scheint hier eine bewusste oder unbewusste Verwechslung vorzuliegen. Überraschenderweise wird Prokops Sumpflandschaft jedoch gleich doppelt bestätigt. Pomponius Mela berichtet ebenso davon, dass der Euphrat nach seinem Ursprung zuerst ohne echtes Flussbett verlaufen, bevor er zu einem *echten* Fluss anwachsen würde.¹⁰⁷ Noch dazu hat Hans von Arnim in seinem Artikel in Pauly's Realencyclopädie darauf hingewiesen, dass es im 19. Jahrhundert tatsächlich Sümpfe in der Region um Erzurum gegeben haben könnte. Unter anderem Carl Ritter hat diese in seiner monumentalen, 21-bändigen Erdkunde erwähnt, ohne sie jedoch persönlich gesehen zu haben oder genauer verorten zu können.¹⁰⁸ Tatsächlich verlässt Ritter sich in seiner Darstellung auf russische Karten, den Bericht eines englischen Reisenden – und Prokop. Tatsächlich sind diese „Sazlik“ genannten Marschen jedoch real, und ein cha-

¹⁰⁶ Vgl. Richardson und Hussain (2006).

¹⁰⁷ Pomp. Mela *Chor.* 3,76. Allerdings berichtet Pomponius nicht von Sümpfen, sondern von kleineren, miteinander verbundenen Wasserlöchern.

¹⁰⁸ Ritter, Carl, *Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen oder allgemeine, vergleichende Geographie, als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physicalischen und historischen Wissenschaften*, Bd. 7, Berlin 1843², 749.

rakteristisches Landschaftsmerkmal in der südöstlichen Türkei.¹⁰⁹ Die Beschreibung der Sümpfe in dieser Region war zwar kein „Kuriosum“, und verleiht Prokops Bericht damit eine unerwartete Plausibilität. Ob seine Zeitgenossen sich hier bestätigt oder verfremdet fühlten, ist allerdings eine andere Frage. In jedem Fall betont Prokop den Anschein der Plausibilität noch dadurch, dass er nahelegt, diese Orte selbst gesehen zu haben.¹¹⁰

Die geographischen Details alleine sind dementsprechend kein besonders starkes Argument für irgendeine tiefere Darstellungsabsicht Prokops. Um bewusste Verzerrungen oder „Falschinformationen“ zu identifizieren, ist die Beschreibung geographischer Räume denkbar ungeeignet. Sie ist viel zu offen für persönliche (auch abwegige) Beobachtungen und Deutungen; wahr und falsch sind sehr schwer eindeutig zuzuschreiben. Noch dazu ist Prokop nicht verdächtig, etwa die kaiserzeitliche Debatte um die korrekte Trennung der Kontinente und die Vermessung ihrer Größe, wie sie bei Strabon sichtbar wird, weiterzuführen.¹¹¹ Theoretische Äußerungen oder Bezüge zu anderen, eventuell divergierenden Autoren sind in den *Kriegen* abwesend.¹¹² Tatsächlich ist es also durchaus möglich, dass Prokops Beschreibung der ernsthafte Versuch einer sorgfältigen, detaillierten Schilderung ist. Die Bemerkung, dass das Wasser unter dem Röhrichtwald nur ein einziges Mal sichtbar geworden sei, wird so zu einer autoritativ ausgestalteten Anekdote. Es soll auch insgesamt nicht der Eindruck entstehen, dass entweder Prokop von Strabon vollständig abhängig sei, noch dass eine Abweichung von Strabon eine Abweichung von einer entscheidenden Norm darstellen würde.¹¹³ Der Vergleich mit Strabon soll lediglich belegen, dass Prokop keine unreflektierte Wiedergabe einer uns und ihm bekannten Quelle liefert, sondern einen, allem Anschein nach unabhängigen, und durchaus kontroversen Standpunkt vertritt. Das postulierte Ausmaß der ausgelösten Kontroverse ist dann sehr stark interpretationsabhängig, und hängt auch an der Deutung weiterer Details wie der Orestes-Episode.

5.2 Orestes und Iphigenie im Tauros

An dieser Episode zeigt sich, dass das an der Geographie demonstrierte narrative Muster ein bewusst gewähltes Mittel sein könnte. Denn die Mischung aus plausiblen,

¹⁰⁹ Greatrex (2022) 231, der auch hervorhebt, dass Arrian das Verschwinden des Euphrat unter die Erde erwähnt – dieser allerdings damit den südlicheren Flusslauf meint.

¹¹⁰ Prok. *Pol.* 1,17,17 sowie dazu Greatrex (2022) 234, der Autopsie aufgrund von Prokops Reiserouten für wahrscheinlich hält.

¹¹¹ Etwa in Strab. *Geogr.* 8,1,1. Vgl. dazu den kursorischen Überblick in Dueck (2012) 14–16.

¹¹² Die einzige Ausnahme bildet in dieser Hinsicht das kurze Kapitel (Prok. *Pol.* 8,6) über die Verortung der Grenze zwischen Europa und Asien, in dem Prokop Herodot und Aischylos zitiert. Wenige Seiten vorher zitiert er außerdem (affirmativ) Strabon: Prok. *Pol.* 8,5,6.

¹¹³ Auch Maas (2007) 83 betont, dass beide Autoren in ihrem geographischen Ausblick (vor allem auf den erweiterten Kaukasus-Raum) eher ähnlich seien, und dass Prokop zwar im Vergleich zu Strabon besser verstanden werden könne, jedoch nicht als zu abhängig von ihm angesehen werden sollte.

von Referenzautoren belegten Elementen mit originellen, im Detail eher unplausiblen oder mindestens kontroversen Elementen, lässt sich auch dort beobachten.¹¹⁴ Bekannt und vielfach belegt ist natürlich die Grundlage der Geschichte, wie sie Prokop erzählt: Orestes befreit Iphigenie von den Taurern (inklusive eines Abbildes der Artemis), und baut dann der Artemis einen Tempel, um sie zu besänftigen und von seinem Fluch befreit zu werden. Üblicherweise wird der Fluch in Bezug auf den Mord an seiner Mutter Klytaimnestra beschrieben.¹¹⁵ Prokop baut auf dieser Grundlage eine interessante Erzählung über die beiden Städte, die Orestes im Pontos und in Kappadokien gebaut habe. Der Kern dieser Erzählung besteht in der Existenz eines Artemiskultes im östlichen Kleinasien, der in verschiedenen griechischen Quellen vorkommt und auch dort explizit in Verbindung zu Orestes und Iphigenie gebracht wird.¹¹⁶

Es ist fast schon überflüssig zu erwähnen, dass es bei Strabon eine lange Abhandlung zu diesem speziellen Kult gibt, der auch sehr interessante soziographische Beobachtungen enthält. Keine dieser Beobachtungen spielt eine Rolle bei Prokop. Die Existenz des Kultes und des Ortes Komana ist zusätzlich von Cassius Dio belegt, der parallel zu Prokop von zwei gleichnamigen Orten spricht, die beide behaupteten, nicht nur das Abbild der Artemis, sondern auch das Schwert der Iphigenie zu besitzen. Dio enthält sich jedoch jeder Aussage, wie der Kult zustande kam und welche spezifischen Umstände zur Herausbildung des Kultes führten.¹¹⁷ Eine leicht veränderte Version hat Pausanias, der berichtet, dass sowohl die Kappadokier als auch die Lyder für sich beanspruchen würden, das originale Abbild der taurischen Artemis zu besitzen.¹¹⁸ Ganz offensichtlich ist Prokop mit seiner Erzählung in einen breiten Überlieferungsstrom eingebettet, der seinen Ausführungen, trotz ihrer speziellen Gewichtung und Ausführlichkeit, Plausibilität verleiht.¹¹⁹

Es gibt allerdings zwei Details, die diesem Eindruck widersprechen. Zum einen ist es verwunderlich, dass Prokop Orestes eine nicht näher bestimmte Erkrankung (wörtlich „erkrankte der Körper des Orestes“, νοσήσαι τὸ σῶμα) zuschreibt, um erst zum Abschluss des Exkurses doch auf den euripideischen Wahnsinn in Folge des Muttermordes zu verweisen. Zum anderen verlegt Prokop die Taurer, und damit die Gefangenschaft der Iphigenie, nach Kelesene im Taurosgebirge. Das ist insofern überraschend, als diese Taurer, und damit die Befreiung der Iphigenie, üblicherweise an der Nordküste des

¹¹⁴ Gerade für diese Episode lohnt sich Greatrex' ergänzender Kommentar außerordentlich, um Prokops Verbundenheit mit anderen mythohistorischen Diskursen nachzuvollziehen. Vgl. Greatrex (2022) 228–237.

¹¹⁵ Einen Überblick über die Motive der Oresteia in Rehm (2002) 77–98. Für eine Analyse der dramatischen Beziehung zwischen Orestes und Iphigenie, die von Prokop leider kaum ins Spiel gebracht wird, vgl. Mastronarde (2010) 286–288.

¹¹⁶ Vgl. Kjelleberg (1916) 2588–2592 mit ausführlichen Verweisen auf den Artemiskult.

¹¹⁷ Cass. Dio. *Hist. Rom.* 36,11.

¹¹⁸ Paus. *Graec. Descr.* 3,16,8.

¹¹⁹ Entsprechend ist es kein Wunder, dass Johannes Malalas ganz ähnliche Beobachtungen zu Orestes und Iphigenie in seinen Text einbaut, Joh. Mal. *Chron.* 5,36–38. Vgl. dazu auch Greatrex (2022) 128 f.

Schwarzen Meeres verortet werden. Strabon etwa lässt Iphigenie eine Gefangene der taurischen Skythen sein (τῆς Ταυρικῆς Σκυθίας).¹²⁰

Die Krankheit des Orestes wirkt zwar sonderbar, hat jedoch effektiv kaum Auswirkungen. Die Erzählung erhält dadurch keine neue Wendung, sondern höchstens eine anti-mythische Note. Gleichzeitig kann Prokop mit ihr seine narrative Autorität betonen, indem er seine eigene Variante explizit vom gängigen Motiv absetzt, seine Kenntnis des Motivs aber dennoch signalisiert. Schwerer wiegt das Versetzen der Taurer. Problematisch ist hier einmal, dass die Geschichte keinen Sinn mehr ergibt: Wieso sollte Orestes Iphigenie aus dem Taurosgebirge befreien und dann in exakt derselben Region nicht nur eine, sondern gleich zwei Städte und Heiligtümer gründen? Sie würden sich schließlich immer noch in der unmittelbaren Nähe des Einflussgebietes der Taurer aufhalten. Man könnte nun ein Missverständnis vonseiten Prokops vermuten, der in Ermangelung detaillierterer Ausführungen das Taurosgebirge als natürlichen, weil etymologisch naheliegenden, Bezugspunkt der Taurer ausgemacht hätte. An anderer Stelle wird Prokop jedoch deutlicher: In seinem Exkurs zur Geographie der Nordseite des Schwarzen Meeres und den dort lebenden Hunnen kommt es zu folgenden Ausführungen:

Ὑπερβάντι δὲ Λίμνην τε τὴν Μαιώτιδα καὶ ποταμὸν Τάναϊν ἐπὶ πλεῖστον μὲν τῶν τῆδε πεδίων Κουτρίγουροι Οὐννοι, ἥπερ μοι ἐρρήθη, ὥκησαντο: μετὰ δὲ αὐτοὺς Σκύθαι τε καὶ Ταῦροι ξύμπασαν ἔχουσι τὴν ταύτῃ χώραν, ἥσπερ μοῖρά τις Ταυρικὴ καὶ νῦν ἐπικαλεῖται, ἵνα δὴ καὶ τῆς Ἀρτέμιδος τὸν νεῶν γεγονέναι φασίν, οὐπὲρ ποτε ἡ τοῦ Ἀγαμέμνονος Ἰφιγένεια προὔστη. καίτοι Ἀρμένιοι ἐν τῇ παρ’ αὐτοῖς Κελεσηνῇ καλουμένῃ χώρᾳ τὸν νεῶν τοῦτον γεγονέναι φασὶ Σκύθας τε τῆνικάδε ξύμπαντας καλεῖσθαι τοὺς ἐνταῦθα ἀνθρώπους, τεκμηριούμενοι τοῖς ἀμφὶ τε Ὀρέστη καὶ πόλει Κομάνῃ δεδιγμένοις μοι ἐς ἐκεῖνο τοῦ λόγου. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων λεγέτω ἕκαστος ὥς πῃ αὐτῷ βουλομένῳ ἐστί: πολλὰ γὰρ τῶν ἐτέρωθι γεγεννημένων, ἴσως δὲ καὶ οὐδαμῇ ξυμπεπτωκότῳ, ἄνθρωποι προσποιεῖσθαι φιλοῦσιν ὥς πάτρια ἦθι, ἀγανακτοῦντες, ἢν μὴ τῇ δοκίσει τῇ αὐτῶν ἅπαντες ἔπωνται.

Jenseits des Maiotischen Sees und des Tanais (Don) sind, wie bereits gesagt, die Ebenen weithin von den Kutrigurischen Hunnen besiedelt. In noch weiterer Entfernung haben Skythen und Taurer das ganze Land in Besitz, das zum Teil auch heute noch Taurike heißt. Dort soll auch der Tempel der Artemis gestanden haben, dessen Priesterin einst Iphigeneia, die Tochter Agamemnons, war. Demgegenüber behaupten die Armenier, der Tempel habe bei ihnen in der Landschaft Kelesene gestanden und die dortigen Einwohner hätten damals alle Skythen geheißen. Sie stützen sich dabei auf jene Angaben, die ich hierzu schon über Orestes und die Stadt Komane¹²¹ gemacht habe. Allein damit mag es ein jeder halten, wie er will! Denn vieles, was sich anderwärts, vielleicht überhaupt nicht zugetragen hat, machen sich die Menschen gern zu eigen wie väterliche Sitten, und sind gar ungehalten, wenn nicht alle ihrer Ansicht beipflichten.¹²²

Nicht nur ist Prokop klar, dass die Gefangenschaft der Iphigenie üblicherweise nördlich des Schwarzen Meeres angenommen wird, er hat auch klar vor Augen, wie Mythen

¹²⁰ Strab. *Geogr.* 12,2,3. Apropos Mela: Er kennt die Taurer auch als „totale“ Barbaren, und macht ebenso die Verbindung zu Iphigenie und Orestes auf; vgl. Pomp. Mela *Chor.* 2,11.

¹²¹ Veb gibt zwei unterschiedliche Schreibweisen, Komana und Komane. Im Griechischen steht jeweils ein η.

¹²² Prok. *Pol.* 8,523–24.

weiterverwendet und dekontextualisiert werden. Außerdem weiß Prokop im letzten Buch seines Werkes noch sehr genau, welche Informationen er im ersten Buch verarbeitet hat. Es stellt sich die Frage, warum diese Ausführungen nicht bereits im Exkurs zu Orestes erscheinen oder er dort nicht wenigstens ein Verweis auf die entsprechend abweichende armenische Überlieferung gibt. Offensichtlich wäre dies im Bereich des Möglichen gewesen, Prokop entschied sich aber dagegen. Die Motivation dafür muss in seiner Darstellungsabsicht liegen.

Teil der Darstellungsabsicht war es offensichtlich nicht, eine möglichst genaue Darstellung zu liefern, die alle zur Verfügung stehenden Informationen einbezog. Der gesamte Exkurs spiegelt mitnichten Prokops Wissenshorizont wider, sondern den Teil seines Wissens (oder seiner Überzeugungen), den er für nützlich im Zusammenhang mit der Aussage des Exkurses hält. Die wichtigste Schlussfolgerung aus diesem Exkurses scheint zu sein: Die Zusammenstellung und erzählerische Verarbeitung der einzelnen Informationen im Exkurs sind situationsbedingt und von anderen Konventionen größtenteils losgelöst. Es geht Prokop innerhalb einer narrativen Einheit nicht darum, sein gesammeltes Wissen vollständig wiederzugeben. Ebenso wenig geht es ihm darum, im Kontext seines Gesamtwerkes einen widerspruchsfreien und kohärenten Wissenshorizont zu präsentieren – im Zweifelsfall ist die Kohärenz innerhalb einer narrativen Einheit wie diesem Exkurs wichtiger als die Kohärenz des Opus. Das zeigt die Gegenüberstellung beider Aussagen zur Verortung des Iphigenie-Mythos eindeutig. Hier befindet sich Prokop zudem in bester Gesellschaft, denn eine solche Verwendung im Sinne einer narrativen Verarbeitung eines Bruchteils der griechischen Heroenwelt zu einem bestimmten Zweck zeichnet auch Herodot aus. Nicht nur das, unter anderem Orestes dient Herodot dazu, wenig subtil die Vorzüge von *isonomia* zu betonen.¹²³ Die Mythenwelt war vor allem eines: Material, um über intertextuelle Bezüge kommunikativ auf das Publikum zu wirken.¹²⁴

Trotzdem belegen Prokops Wiederaufgreifen des Mythos und der Verweis auf die frühere Darstellung im Zusammenhang mit Euphrat und Tigris auch, dass eine alle Informationen umfassende, jedoch widersprüchliche Wiedergabe von Wissen ebenso im Interesse des Historikers liegen konnte. Entscheidend dafür, welche Informationen das Publikum erhalten soll, ist der erzählerische Kontext. Bei Exkursen ist dieser Kontext tendenziell auf den Exkurs und dessen unmittelbaren Anlass beschränkt, sodass verschiedene Exkurse verschiedene erzählerische Kontexte bedeuten. Daraus ergibt sich die Varianz zwischen mehreren Bezugnahmen auf denselben Themenkomplex.¹²⁵

¹²³ Vgl. Boedeker (1993).

¹²⁴ Vgl. dazu Jourdan (2015), die die christliche Verwertung des Orpheus-Mythos in der Spätantike nachzeichnet. Auch Orpheus wurde auf bestimmte Motive und Momente reduziert, die dem Bedarf der jeweiligen Autoren entsprachen.

¹²⁵ Vgl. etwa die Varianz in der Charakterisierung der mythischen Insel Thule. Einerseits als sehr realer Ort präsentiert, den Prokop leider nicht selbst habe besuchen können (Prok. Pol. 6,15), andererseits als Phantom am Rande des Okeanos beschrieben (Prok. Pol. 8,20,5), kommt es auf den jeweiligen narrativen Kontext an, wie Prokop verstanden werden möchte.

Die offensichtliche Schwierigkeit besteht darin, dass die Darstellungsabsicht Prokops in vielen Fällen schwer nachzuvollziehen ist. Was in Bezug auf die *Kriege* insgesamt zu langwierigen Diskussionen führt, ist in einzelnen Texteinheiten nicht weniger problematisch. Überdies ist es wahrscheinlich, dass nicht eine einzige Darstellungsabsicht im Text angelegt ist, sondern mehrere. Das ist einerseits eine banale Erkenntnis. Vermutlich wollte Prokop mit diesem Exkurs simultan seine Belesenheit beweisen und seinem Publikum ein lebendiges Bild des Schauplatzes liefern, womit bereits zwei Intentionen nebeneinanderstehen. Andererseits können mehrere Darstellungsabsichten auch widersprüchlich oder ergänzend sein, wenn sie über verschiedene Ebenen verfügen und unterschiedliche *interpretive communities* ansprechen. Es wäre zum Beispiel möglich, die Ausführungen über Euphrat und Tigris einerseits als genuin „aufklärend“ zu verstehen, als Erklärung für diejenigen Leser, denen Armenien und Mesopotamien gänzlich unbekannt sind. Im Gegensatz dazu muss in Interpretationen die Tatsache einbezogen werden, dass beide Gebiete seit Jahrhunderten entweder zum Römischen Reich oder dessen Interessenzonen gehörten. Geographische Literatur hat beide Gebiete *in extenso* beschrieben und es ist dementsprechend davon auszugehen, dass ein großer Anteil der Leser Prokops wusste, worum es ging. In diesem Fall erhalten Details wie die genaue Beschreibung des Sumpfs oder die Verortung der Orestes-Episode eine andere Brisanz – auch wenn keinerlei politische Aufladung oder versteckte Agenda zu erkennen ist. Diese Details verwandeln sich von Anekdoten, die die Sachkenntnis des Autors betonen, zu Stellungnahmen in bestehenden, diachron geführten Diskursen. Als solche entwickeln sie Potenzial für weitergehende Deutungen, auch wenn sie heute wegen unzureichender Kenntnis der Diskurse schwer zu interpretieren sind.

Was steckt also hinter diesem Exkurs? Die interessante Mischung aus breit tradiertem geographischen Wissen mit spezifischen, teilweise unplausiblen Details sowie breit tradiertem mythographischen Wissen mit spezifischen, teilweise unplausiblen Details lässt sich nicht zu einer politischen Aussage verdichten. Es sind keine Bezüge zu Krieg, Diplomatie, Administration oder etwa Grenzverläufen auszumachen. Auf einer höchst spekulativen Ebene könnte über eine metaphorische Deutung von Orestes' zweifachem Versuch, seine Krankheit loszuwerden, nachgedacht werden, oder eine Hervorhebung Armeniens als bedeutungsschwangeren Kriegsschauplatz angedacht werden. Eine Verbindung zu den unmittelbar folgenden oder vorhergehenden Ereignissen, den Schlachten von Daras und Kallinikon sowie der gescheiterten persischen Invasion Armeniens ist jedoch schwer herzustellen. Prokop ist flexibel im Einsetzen des ihm zur Verfügung stehenden Pools an Informationen. In diesem Fall setzt er eine starke inhaltliche Fokussierung auf Armenien, die eine entsprechende Anpassung (zum Beispiel die Verlegung der Taurike in den Tauros und das Ausblenden des restlichen Orestes-Mythos in Form der Geisteskrankheit desselben) nach sich zieht, obwohl der Anlass für den Exkurs explizit die Erwähnung Mesopotamiens ist, und Euphrat und Tigris in erster Linie für das fruchtbare Flachland von Bedeutung sind.

Für die spätantike Historiographie sind Bezüge zu Geographie und zu poetischer Literatur normal, sowohl in der griechischen als auch in der lateinischen Tradition. Ammian und Jordanes beziehen sich in ähnlichem Ausmaß auf Vergil, wie Prokop und

Agathias auf Pindar und Ovid.¹²⁶ In diesem Zusammenhang sollte man von einem genreimmanenten Charakteristikum ausgehen – ein Charakteristikum, das in erster Linie in einer Leserschaft nachhallen sollte, die sich über einen klassischen Bildungskanon definierte und mit solchen metapoetischen und intertextuellen Feinheiten einen Teil ihrer Identität verband. Das bedeutet nicht, dass wir mit Anthony Kaldellis bei Prokop und Agathias einen „last laugh of classical culture“ sehen sollten.¹²⁷ Allerdings sollten wir die Tatsache nicht unterschätzen, dass Prokop seinen Text spickte mit Anspielungen und Zitaten auf klassische griechische *paideia*. Verstanden als kommunikativer Akt belegt der Exkurs über Euphrat und Tigris sowie Orestes und Iphigenie, dass ein soziales Milieu mit dem Text interagieren sollte, für das *paideia* und Klassizismus primäre Identifikatoren waren.

¹²⁶ Zu Ammian vgl. Bernstein (2019), zu Jordanes Swain (2010) und Van Hoof (2019), zu Prokop Mecella (2022) insb. 179, und zu Agathias Kaldellis (2003).

¹²⁷ Kaldellis (2003).

II Literarische Techniken und Diskurse des sechsten Jahrhunderts über Genres und Milieugrenzen hinweg

Es lohnt sich, vor dem tiefen Eintauchen in den Text einen Schritt zurückzugehen und sich eine Tatsache vor Augen zu führen: Konstantinopel war um die Mitte des sechsten Jahrhunderts mit großem Abstand der intellektuell vielfältigste Ort der spätantiken Mittelmeerwelt. Viele Faktoren haben allerdings dazu geführt, dass die literarische Produktion, die direkte Ableitung dieser intellektuellen Arbeit, nur selten in einem großen Zusammenhang gesehen wird. Klassische Abgrenzungen der verschiedenen Disziplinen wie Theologie, Philologie und Geschichte sind als Ursache sicherlich an erster Stelle zu nennen. Abgesehen von Handbuch-Artikeln¹ gibt es wenige Synthesen, die das gesamte literarische Panorama aufnehmen.² Offensichtlich existieren viele wichtige Arbeiten zu Historiographie, Dichtung oder ekklesiastischen Texten, die die besondere Produktivität dieses Ortes und dieser Zeit betonen.³ Es fehlt jedoch ein Überblick, der die verschiedenen Genres in einem gemeinsamen *framework* zusammenführt und herausarbeitet, was diese Vielfalt über die Gesellschaft, die sie produziert, aussagt.⁴

Es ist darüber hinaus wichtig zu betonen, dass die große Mehrheit aller dieser Texte, die im Folgenden angesprochen werden, politisch gefärbt ist, und in vielen Fällen eine dezidierte politische Nachricht transportiert. Selten ist die politische Aussage eines Textes dabei so kryptisch wie bei den *Kriegen* Prokops. Im Gegenteil begegneten sich relativ offen ganz verschiedene politische Strömungen in Konstantinopel – und in der Tat ist anzunehmen, dass sich die verschiedenen Genres buchstäblich „begegneten“. Im Gegensatz zu Vorstellungen von separierten Teilgesellschaften (zum Beispiel im Sinne einer exklusiven senatorischen Elite, einer exklusiven Gruppe aus gebildeten Beamten, einer exklusiven Gruppe kirchlichen Personals)⁵ deutet vieles darauf hin, dass Zuge-

1 Etwa Rapp (2005).

2 Eine Ausnahme bildet Cameron (1985) 242–260, die in einem Kapitel Prokops politische Ansichten und seine historischen Erklärungsmuster kontextualisiert. Ähnlich: Cameron (2016).

3 Ein herausragendes Beispiel ist Bell (2009), der drei weniger prominente Texte analysiert und übersetzt. Dabei stellt er sie dezidiert als Belege für das rege politisch-literarische Leben in Konstantinopel dar.

4 Ausgenommen seien hier technische Schriften zu Gesetzen, Medizin oder Rhetorik. Der Ansatz, ein literarisches Panorama eines Ortes zu erschaffen, wurde ebenso angewendet von Stenger (2019). Dieser Sammelband beschäftigt sich ausschließlich mit Gaza im 5. und 6. Jahrhundert und versucht, ein gelehrtes Milieu nachzuzeichnen, das sich um die sog. Schule von Gaza gebildet haben soll. Das moderne bildungswissenschaftliche Paradigma der „learning city“ hat sich dabei allerdings als hermeneutisch wenig hilfreich erwiesen. Vgl. Penella (2020).

5 Der Begriff Teilgesellschaften ist hier aus dem Unternehmensrecht geliehen und bezeichnet normalerweise unabhängig voneinander agierende Subunternehmen, die in einer Metastruktur zusammengefasst sind.

hörigkeit zu gesellschaftlichen Gruppen fluide war. Die Protagonisten hatten nachweislich regen Kontakt, wechselten von einer vermeintlichen Teilgesellschaft in eine andere, und rekrutierten sich teilweise aus demselben Pool an wohlhabenden Hauptstadt- und Provinzbewohnern. Außerdem ist klar, dass die literarischen Produktionen, die man gerne verschiedenen Teilgesellschaften zuordnen würde, keineswegs unabhängig voneinander waren, geschweige denn sich bis zum sechsten Jahrhundert unabhängig voneinander entwickelt hätten.⁶

Es ergibt mehr Sinn, sich die konstantinopolitanische Gesellschaft als eine vielfältige, offene (gemeint ist eine Binnenoffenheit, die sich auf bestimmte, besitzende Gruppen beschränkt) und in verschiedene intellektuell-politische Richtungen zerlaufende Gesellschaft vorzustellen, deren Mitglieder in einem Netzwerk agierten, das an mehreren Fixpunkten kulminierte. Solche Fixpunkte waren der Kaiser und sein Hofstaat, der Patriarch und seine Mitarbeiter, ganz allgemein die Gemeinschaft der Bischöfe, aber auch das gemeinsame römische Erbe,⁷ und offensichtlich die schulische Ausbildung – auch wenn letztere ein umstrittenes und schwer zu erforschendes Feld darstellt. Von der Ausbildung (samt ihrer Wurzeln in der antiken *paideia*)⁸ ausgehend entsteht zudem die Notwendigkeit der Existenz eines literarischen Kanons. Welche Werke dieser Kanon umfasste, und wie allgemeingültig er gewesen sein könnte, sind allerdings Fragen, die angesichts der großen Varianz zwischen den Genres schwer zu beantworten sind.

Ein weiterer Aspekt, der hier zum Tragen kommt, ist die physische Verbreitung von Büchern und Schriften im Allgemeinen in der römischen Spätantike. Das Feld ist insgesamt schwer zu durchdringen, weil verhältnismäßig wenige zeitgenössische Autoren sich dazu geäußert haben. Es deutet jedoch vieles darauf hin, dass Bücher sich mehrheitlich in privaten Kreisen verbreiteten und verschiedene gesellschaftliche Gruppen erreichten. Am Beispiel der Rezeption der *Res Gestae* des Ammianus Marcellinus konnte gezeigt werden, dass eine bewusste Steuerung der Zielgruppe einer Schrift unmöglich war.⁹ Autoren hatten wenig bis keinen Einfluss darauf, wer ihre Schriften rezipierte. Vor diesem Hintergrund ist auch klar, dass die wenigsten Texte eine gesellschaftlich geschlossene *intended audience* haben konnten und entsprechend ihre Texte nicht für eine klar umrissene *interpretive community* auslegten.¹⁰

6 Vgl. dazu auch die Überlegungen von Reinsch (1991) 407, der hervorhebt, dass die verschiedenen Genera (in seinem Beispiel Historiographie und Hagiographie) nur bewusst voneinander getrennt werden konnten, wenn den Lesern die Existenz und Funktionsweise der verschiedenen sprachlich-intellektuellen Literaturtypen bewusst waren.

7 Vgl. Cameron (2009).

8 Vgl. zu *paideia* die Beiträge in Borg (2008), darin auch Drecoll (2008) mit einer Analyse klassischer *paideia* in spätantiker (Aus-)Bildung bei Libanios.

9 Die ursprüngliche Verschickung eines Textes an einen Freund, Mäzen oder Bekannten, die zum Beispiel für Hieronymos belegt ist, kann nur ein ursprünglicher Impuls sein. Vgl. Hier. *Epist.* Nr. 473; dazu Cain (2009) 200, der Hieronymos' Bemühungen der Dissemination seiner Texte hervorhebt. Die Weiterverbreitung des Textes lag jedoch außerhalb der Kontrolle des Autors.

10 Vgl. dazu Sánchez Vendramini (2018).

Ohnehin wird das Bild klarer, wenn man den Blick auf die einzelnen Autoren und ihre Texte wirft. Sowohl die große Varianz – zum Beispiel die der behandelten Themen – als auch die Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte der Texte sprechen eindeutig dafür, eine gleichzeitig (politisch) diversifizierte und miteinander verwobene Gesellschaft als Ausgangspunkt für Detailstudien anzunehmen. Allein die Bandbreite zwischen einem Autor wie Jordanes und dem später heiliggesprochenen liturgischen Dichter Romanos Melodos spricht Bände. Beide verfassten ihre sehr unterschiedlichen Texte in Konstantinopel zur selben Zeit und sind erstaunlich nah beieinander im Netzwerk der literarisch produzierenden Elite der Stadt. Obwohl beide nicht einmal dieselbe Sprache schrieben, braucht es keinerlei Phantasie, Verbindungen zwischen ihnen herzustellen. Die einfachste nachvollziehbare Verbindung ist Cassiodor: in den 540er Jahren vorübergehend selbst in Konstantinopel ansässig gewesen, lieferte er die Vorlage für Jordanes' Gotengeschichte, rezipierte gleichzeitig jedoch ausführlich griechische Kirchengeschichten (die er dazu noch reproduzierte), die Romanos mit Sicherheit ebenfalls gekannt hat. Das bedeutet nicht, dass zwischen Jordanes und Romanos eine direkte literarische Verbindung bestehen würde, die bis dato niemandem aufgefallen wäre. Es ist allerdings signifikant, dass die intellektuellen Welten der beiden Autoren sich relativ schnell auf gemeinsame Bezugspunkte führen lassen. Dieses Beispiel legt nahe, dass es für die althistorische Forschung fruchtbar sein kann, den Ursprung und das Ziel eines Textes nicht in einer bestimmten gesellschaftlich-politischen Gruppierung zu suchen, sondern gerade die Offenheit des Textes für verschiedene Interpretationen zum Paradigma zu erheben.¹¹

Die Vielfalt an politisch gefärbten Texten kann nicht überschätzt werden. Zur besseren Übersichtlichkeit könnten ihre Autoren hier in Kategorien unterteilt werden, deren heuristischer Wert allerdings tendenziell zu vernachlässigen ist. Es wird sich zeigen, dass viele Autoren in mehreren Kategorien gut aufgehoben wären – oder auch in keine wirklich hineinpassen. Zusammengefasst ergeben sie jedoch einen vielfältigen und verwobenen Diskursraum, dessen Charakteristika auch bei der Interpretation Prokops zu beachten sind.¹²

1 Spätantike Panegyrik zwischen Genres und gesellschaftlichen Gruppierungen

Einer der interessantesten Autoren in dieser Hinsicht ist Agathias von Myrina. Bekannt vor allem als historiographischer Fortsetzer Prokops, war er vorher als Rechtsanwalt tätig, verfasste Epigramme, sammelte die poetischen Ergüsse eines ganzen Zirkels an Bekannten und tat sich mit dieser Epigrammsammlung als Lobredner auf den Kaiser

¹¹ Solche Ansätze hat es bereits gegeben, vgl. etwa Reimitz (2014).

¹² Dieser Diskursraum ist ähnlich konstituiert wie Bourdieus „literarisches Feld“, kann hier allerdings nicht annähernd detailliert genug erarbeitet werden, um als solches zu gelten. Vgl. Bourdieu (1999) (ursprünglich 1992).

hervor.¹³ Auch ein größtenteils verloren gegangenes erotisches Langgedicht in neun Büchern ist bezeugt und erweitert damit nochmals das Spektrum seines Schaffens.¹⁴ Bei allen seinen Werken fällt auf, dass sie thematisch multipolar sind und in ihrer ideologischen, spirituellen und politischen Einstellung eine gewisse Flexibilität zeigen.¹⁵ In dieser Hinsicht liegt ein Vergleich mit Prokops Werktrias nah.

Prinzipiell ist es wahrscheinlich sicher zu sagen, dass bei Agathias zwei, für das sechste Jahrhundert nicht verwunderliche, Einstellungen vorherrschen. Einerseits ist er politisch auf den Kaiser ausgerichtet. Sein Proöm zum *Zyklus* lässt in seiner Anlehnung an imperiale Panegyrik daran keinen Zweifel.¹⁶ Nuancen in den *Historien*, wie die Priorisierung von Feldherren und entsprechenden Stellungnahmen in deren Sinne – auch gegen Entscheidungen des Hofes –, fallen in der Synthese ebenso wie Elementen genretypischer Kaiserkritik nur wenig ins Gewicht. Sie werden zudem ausgeglichen durch auffallende Überschneidungen mit kaiserlicher Gesetzgebung, zum Beispiel gegen illegales Glücksspiel.¹⁷ Andererseits ist sein Werk von christlich-asketischen Idealen geprägt. Seine Epigramme verurteilen Ehebruch, Homosexualität und ehelose Sexualität als Sünde, prangern Völlerei an und sprechen sich insgesamt eher für ein Leben in Verzicht aus.¹⁸ In den *Historien* wird wiederum deutlich, dass Agathias die christliche Konversion der Heiden als Ziel ansieht und eine Mischung aus freiem menschlichen Willen und göttlichem Eingreifen als Triebkraft der Geschichte ansieht.¹⁹

Allerdings gehört die intensive Auseinandersetzung mit klassischen griechischen Texten ebenso zu Agathias. Der Stil seiner Epigramme ist variabel, doch in vieler Hinsicht an klassischen Vorbildern ausgerichtet und ausgebildet.²⁰ Wörtliche Zitate und Anspielungen auf Autoren wie Aischines sind keine Seltenheit.²¹ Die christliche Ableh-

13 Cameron und Cameron (1966) 24f.

14 McCail (1971) 224–225. Obwohl stilistisch nah an der paganen klassischen Tradition, fehlte dem Werk aller Wahrscheinlichkeit nach jede Darstellung körperlicher Sexualität. Die gängige Bezeichnung „erotisch“ bezieht sich wohl ausschließlich darauf, dass es um unerfüllte, nicht-körperliche Liebe geht. Dies ergibt sich auch aus dem Vergleich mit anderen erotischen Epigrammen des Agathias.

15 Dies zeigt sich in erster Linie in seinen Epigrammen. Vgl. McCail (1971) 263 oder Cameron (1970) 108.

16 Vgl. McCail (1969) 259, Cameron und Cameron (1966) 23.

17 McCail (1969) 236f. Christlich-gelehrte Abhandlungen gegen Glücksspiele kommen als Inspiration ebenso infrage, etwa von Joh. Chrys. *Kal.* 2. Vgl. dazu Maxwell (2001) 148–154.

18 McCail (1971) 226f. Dies verbindet ihn zum Beispiel auch mit Romanos, der ein entsprechendes Kontakion (Nr. 55) verfasst hat. Auch dessen Aufruf an die Jugend, zölibatär zu leben (Nr. 43) kommt den Vorstellungen des Agathias sehr nah. Allerdings nehmen zum Beispiel Festessen trotzdem eine große Rolle in den Epigrammen des Agathias ein, vgl. etwa das Eröffnungsepigramm des *Zyklus*, in dem Agathias klassische metapoetische Gleichnisse (Verzehr von Delikatessen ist gleich Aufnehmen von dichterischen Ergüssen) und aristophanische Elementen in der Schilderung einer sattgeessenen Abendgesellschaft fusioniert. Dazu Smith (2019) 23–26.

19 Brodka (2004) 155f.

20 Cameron (1970) 18f. betont, wie sehr traditionelle Epigrammkultur mit neuen Einflüssen verwoben wurde. Neben klassischen Autoren wie Poseidippos von Pella habe ihn und seinen Zirkel auch Nonnos von Panopolis inspiriert, besonders in Stil und Metrik.

21 McCail (1971) 212.

nung sexueller Freizügigkeit steht für Agathias offenbar in keinem Widerspruch zum Aufgreifen erotischer Archetypen wie Daphnis. Historiographisch ist allein die Fortführung Prokops als Programm zu verstehen, sie wird aber ergänzt durch die nachweisliche Rezeption etwa von Herodot. Dass Agathias diesen nicht nur zitiert, sondern sein ganzes Narrativ als Emulation anlegen kann, beweist die Schilderung der Verteidigung Konstantinopels durch Belisar im Jahr 559: Die Ausgangssituation ist der Schlacht bei den Thermopylen nachempfunden, inklusive einem Feldherrn mit nur 300 Soldaten – obwohl sich der durchweg positive Ausgang der Auseinandersetzung nicht mit dem Referenztext verbinden lässt.²² Neben solchen Passagen, die die enge, auch ideelle, Verbindung von Agathias mit antiker *paideia* belegen, stehen allerdings auch Zitate, die einen völlig anderen literarischen Einfluss belegen: Agathias erklärt zu Beginn des ersten Buches, wie er den Zusammenhang zwischen menschlichem Handeln und Gottes Wirken deutet, und bezieht sich dabei ganz eindeutig auf die Homilien des Basilios von Caesarea – namentlich die Notwendigkeit des freien Willens²³ – und auf Predigten von Gregor von Nazianz – menschliche Habgier als Auslöser für Kriege und Unglück.²⁴ Bei Gelegenheit rundet er den Beweis der Unmöglichkeit absoluter Erkenntnis mit einem Platon-Zitat ab.²⁵

Das alles ist für sich genommen keine bahnbrechende Erkenntnis. Die Verwobenheit kirchlicher und klassisch-antiker Gelehrsamkeit ist als ein Charakteristikum des sechsten Jahrhunderts (und der ausgehenden Spätantike insgesamt) längst etabliert. Agathias ist zwar ein interessantes, weil vielschichtiges Beispiel, aber letztlich nur ein Protagonist eines langanhaltenden intellektuellen Trends. Und dennoch: was unbedingt betont werden sollte, ist, dass Agathias seine Interessen, literarischen Vorbilder, politischen Ansichten oder ideologischen Überzeugungen mit so verschiedenen zeitgenössischen Autoren wie Prokop, Romanos Melodos, Paulos Silentarios²⁶ und Corippus teilte.²⁷ Dazu kommen inhaltliche Überschneidungen etwa mit Jordanes (für den Westen des Mittelmeerraums) und syrischen Autoren (für das Interesse an den Sasaniden). Zugespitzt gesagt: Selbst der angeblich unpolitische, moralisierende, weniger talentierte Fortführer von Prokop, der in einer künstlerisch-halbgebildeten Blase von Freunden dichterische Werke verfasste und weder Zugriff auf, noch Verständnis für die echten,

22 Cameron (1970) 112 hat allerdings eingewendet, dass Agathias nur wenig historische Werke gut kannte, und selbst bei Herodot und Thukydides auf Handbücher und Zitatsammlungen zurückgriff. Das ist gerade bei einer so prominenten Stelle wie der Schlacht bei den Thermopylen nicht auszuschließen.

23 Agath. *Hist.* 1,1,3, Bas. *Hex.* 6,7.

24 Agath. *Hist.* 1,1,5, Greg. Naz. *Or.* 19,14. Gregor selbst verfasste neben seinen theologischen und rhetorischen Schriften rund 300 Gedichte. Vgl. Cameron (2004) 333.

25 Agath. *Hist.* 2,15,9–13, Plat. *Apol.* 21d.

26 Mit Paulos verband ihn wohl sogar eine Freundschaft, neben dem geteilten Interesse für Literatur und Dichtung. Vgl. Bell (2009) 14–18.

27 Zu den Parallelen von Corippus und Agathias vgl. Cameron und Cameron (1966) 24.

wichtigen Dinge in Konstantinopel besaß²⁸ – selbst dieser Autor beschäftigte sich intensiv mit Themen und Texten, die alle Genres der literarischen Produktion in Konstantinopel betrafen. Dazu bewegte er sich in Kreisen, zu denen neben Paulos andere hochrangige Funktionäre wie der Konsular Makedonios und der ehemalige *praefectus praetorio* Julian gehörten. Letzterer scheint 532 an der gescheiterten Usurpation des Hypatios beteiligt gewesen zu sein und hat zudem zwei Epigramme auf eben diesen geschrieben, die Agathias in den *Zyklus* aufgenommen hat.²⁹

Gleichzeitig müssen wir festhalten, dass alle seine Schriften eine Vorstellung transportieren, wie das römische Gemeinwesen aussehen und funktionieren solle. Seine tendenzielle Fokussierung auf christlich-asketische Lebenshaltung und unbedingte Unterstützung des Kaisers sollte als ausgesprochen politische Aussage verstanden werden.³⁰ Nicht umsonst werden viele der Themen des *Zyklus*, besonders die römische Familie betreffend, auch in justinianischen Gesetzen verarbeitet.³¹

Unter ähnlichen Vorzeichen stehen eine ganze Reihe von Panegyrikern, die mit Agathias mal mehr und mal weniger gemein haben. Neben Prokop und den *Bauten* sind das in erster Linie Paulos Silentiarios und Agapetos, wobei sich keiner der Autoren wirklich auf Panegyrik reduzieren lässt. Nicht zu vernachlässigen ist zudem Corippus als Vertreter einer fast schon anachronistischen lateinischen Panegyrik, die enge Verbindungen mit den „westlichen“ Vertretern des Genres wie Claudian hat (der allerdings selbst aus Ägypten stammte).³² Paulos Silentiarios ist insofern herausragend, als er hoher Beamter war und einer reichen, angesehenen Familie angehörte.³³ Als Inhaber eines zeremoniellen Hofamtes³⁴ war er häufig im unmittelbaren Kontakt mit der kaiserlichen Familie und Teil der sozialen und politischen Elite in Konstantinopel. Zudem war er literarisch höchst gebildet und aktiv. Er schrieb Epigramme, die genau wie diejenigen des Agathias häufig mythisch-erotische Themen aufgriffen. Im Gegensatz zu Agathias,

28 Brodka (2004) 153. Die entsprechende Passage dort beginnt mit dem Satz „Weder das Talent noch die Qualifikationen und die Erfahrung prädisponierten Agathias, sich mit der Geschichtsschreibung zu befassen“.

29 Cameron und Cameron (1966) 12–17.

30 Im Gegensatz zu Brodka (2004) 153, der Agathias jede Involvierung in politische Dinge abspricht. Im Vordergrund stehe immer eine moralische Dimension. In dieser Argumentation folgt er Cameron (1970) 124–130, die betont, Agathias habe das Verständnis für politische Zusammenhänge gefehlt, daher habe er nur moralische Parameter gelten lassen. Beide gehen darin fehl, nur systemisch-analytische Aussagen als politische Aussagen gelten zu lassen. Brodka missversteht zudem den Zirkel, dem Agathias und Paulos Silentiarios angehören, als reine literarische Angelegenheit und unterschlägt so, dass viele Angehörige dieses Zirkels (Paulos als bestes Beispiel, s. u.) hohe Ämter innehatten.

31 MacCail (1969) 215.

32 Claudian gehört zu den wenigen Autoren der Antike, die sowohl griechische als auch lateinische Werke verfassten, vgl. Nierste (2022) 1–13. Zu Claudian generell (immer noch) Cameron (1970). Auch Vertreter griechischer Literaturproduktion hatten Zugang zu lateinischer Literatur. So Paulos, der wahrscheinlich Claudian und Sidonius Apollinaris als Vorbilder für seine prägnante Roma-Personifikation verwendete. Vgl. Whitby (1985) 509. Zu Corippus (Gorippus) vgl. Riedlberger (2015).

33 Agath. *Hist.* 5,9,7.

34 Zu den Silentiarii vgl. Kazhdan (1991).

der auf zu explizite Beschreibungen verzichtete, scheute er sich nicht vor eindeutigen sexuellen Szenen.³⁵ Überhaupt lässt sich aus seinem dichterischen Werk keine christliche Weltanschauung oder kulturelle Prägung herauslesen. Stattdessen sind die Gedichte ganz der paganen Mythenwelt und Bildsprache verpflichtet und pendeln sprachlich zwischen klassischen Vorbildern und einem eher demotischen *koine*-Griechisch, Bezugnahmen auf das Alltagsleben eingeschlossen.³⁶ Paulos ist Teil einer ganzen Reihe kaiserlicher Funktionäre, die im fünften und sechsten Jahrhundert klassizistische Literatur verfassten. Völlig im Gegensatz dazu steht seine Beschreibung der Hagia Sophia in Versform. Verfasst zur Neueinweihung der Kirche nach dem Erdbeben von 557 um den Jahreswechsel 562/563³⁷ ist diese Würdigung eine Symbiose aus christlicher Panegyrik und Ekphrastik, deren Höhepunkt darin besteht, Gott als Mitarbeiter (συνεργόν in Vers 5) Justinians zu beschreiben. Das Werk sollte Gott und den Kaiser gleichermaßen ehren.³⁸ Neben dieser Ehrerweisung erfüllt der Text jedoch einen zweiten Zweck: Er gibt seinem Publikum eine Anleitung, wie die neue Hagia Sophia zu „lesen“ ist. Die spezielle Verbindung des Kirchenbaus mit der charakteristischen liturgischen Aufladung der Herrschaft Justinians tritt deutlich hervor. Offensichtlich war diese Ebene wichtiger als die reine Beschreibung eines Gebäudes, das ohnehin alle sehen konnten und sehen sollten.³⁹ Wichtig war es, den Lesern eine konsistente Deutung nahezulegen und den Kirchenbau in einen bestimmten Deutungsrahmen zu stellen.

Die konzeptuellen Parallelen der Beschreibung zu Prokops *Bauten* sind nicht von der Hand zu weisen. Beide verbinden Panegyrik mit Ekphrastik, beide sind von christlicher Symbolik geprägt und doch klassizistischen Idealen verbunden, und beide deuten rezente, negative Ereignisse wie das Einstürzen der Hagia Sophia 532 sowie 557 in positive Umstände um.⁴⁰ Auch Verschwörungen und Aufstände werden nicht verschwiegen, sondern hervorgehoben: Während Prokop den Nika-Aufstand und die Verschwörung des Artabanes von 548 erwähnt, nutzt Paulos die Verschwörung von 562 (nur wenige Wochen vor der Neueinweihung der Kirche), um Justinians Standhaftigkeit zu untermauern.⁴¹

35 Smith (2019) 8f., mit Beispielen von Polyamorie und Homoerotik.

36 Bell (2009) 15. Paulos' Umgang mit der antik-paganen Welt ist dabei sehr individuell: Unter anderem schrieb er ein Epigramm, das aus Sicht einer Frau die Liebe zu drei Männern zelebriert. Die Namen der drei Liebhaber spielen dabei einerseits mit bekannten Motiven wie Hero und Leander sowie Hippomenes und Atalanta – andererseits jedoch mit der physischen Ausstattung ihrer Träger, die offensichtlich Pferden gleichen sollen. Vgl. Smith (2019) 10.

37 Bell (2009) 17.

38 Bell (2009) 189.

39 Vgl. dazu Veikou (2018) 18–20, die dafür den Begriff „deep-mapping“ verwendet und eine Verbindung zu Clifford Geertz' „thick description“ zieht.

40 Macrides und Magdalino (2004) 68f.

41 Etwa in Paul. Sil. *Ekphr.* 937–939. Erkennbar ist, dass der später schreibende Paulos keines der Ereignisse erwähnt, die Prokop bereits verarbeitet hat, was nahe legen würde, dass er dessen Schrift gekannt hat und eine panegyrische Überschneidung vermeiden wollte.

Während Paulos Silentiarios also einerseits einem klassisierenden Milieu angehört und neben seinen Verbindungen zu den entsprechenden Historiographen auch dem größeren literarischen Trend der Poetisierung in der Spätantike angehört,⁴² steht er zur gleichen Zeit eindeutig in der Mitte einer sich zunehmend sakralisierenden Hofgesellschaft, in der christliche Rituale und christliches Bekenntnis zum politischen Alltag und zur Herrschaftsausübung gehören.⁴³ Wie im Falle von Agathias stellt sich natürlich die Frage nach der persönlichen Religiosität.⁴⁴ Wichtiger als der müßige Versuch, diese letztgültig zu klären, ist die Feststellung, dass offenbar eine ganze Reihe von Autoren des sechsten Jahrhunderts keine scharfe Trennlinie in ihren Werken zogen, beziehungsweise, dass das persönliche Bekenntnis in bestimmten Situationen der literarischen Produktion irrelevant war und anderen Faktoren (wie literarischem Stil) untergeordnet wurde.

Ein ganz ähnliches Urteil drängt sich für den als Diakon Agapetos bekannten Autor eines „Fürstenspiegels“ auf, der zwischen 527 und 548 praktische und moralische Ratschläge für Justinian verfasste.⁴⁵ Die Notwendigkeit, flexibel auf bestimmte Anforderungen zu reagieren, prägt bereits die Ausgangslage. Einerseits sind die 72 kurzen Paragraphen der Schrift offensichtlich als ernster Rat formuliert. Das theoretische Ziel ist, das Verhalten des Kaisers positiv zu beeinflussen. Andererseits ist der Kaiser selbstverständlich Gottes Stellvertreter auf Erden und damit der Ratschläge eines bloßen Diakons unbedürftig. Die Schrift sollte daher auch weniger als Ratgeber denn als programmatische Schrift verstanden werden.⁴⁶ Dadurch entstehen nichtsdestoweniger überraschende Sinnzusammenhänge: Für Agapet beginnt die Herrschaft der Philosophen, der bekannten Utopie Platons, mit dem Regierungsantritt Justinians. Implizit ist Justinians so gleichzeitig ein heidnischer Philosoph, ein idealer Herrscher, der Stellvertreter Gottes auf Erden und der Empfänger eines Mash-Up-Vademecums für den unfertigen Autokraten.

So sollte die kurze Anspielung auf Platon nicht verstanden werden, und so wird sie auch nicht gemeint gewesen sein. Philosophie bedeutet bei Agapet nicht, platonischen Idealen des Denkens zu folgen. Gemeint ist, dass eine Liebe zur Weisheit gelebt wird – da Weisheit jedoch nur von Gott kommen kann, ist ein Philosoph in erster Linie ein Gottesfürchtiger.⁴⁷ In ähnlicher Weise müssen die übrigen Widersprüche in der *Ekthesis*

42 Vgl. Cameron (2004). Diese Poetisierung, die im 3. Jahrhundert merklich an Schwung gewann, stand in der Regel unter paganen und klassizistischen Voraussetzungen, umfasste jedoch genauso christliche Autoren und Kirchenväter.

43 Prinzipiell scheint Zugang zu den mächtigsten Kreisen ohne Zurschaustellung christlicher Überzeugungen unter Justinian kaum vorstellbar. Vgl. Leppin (2018).

44 So zum Beispiel von Kaldellis (1999) oder Bell (2009) 15f.

45 Eine knappe Einführung mit aktueller Bibliographie in Piepenbrink (2018).

46 Von Evans (1996) 62 auch als „panegyric“ bezeichnet. Meier (2003) 130–136 nimmt an, dass die Schrift in Abstimmung mit kaiserlicher Propaganda und Selbstdarstellung entstanden ist.

47 Die Verbindung bei Agapet funktioniert über ein Bibelzitat. Vgl. Henry III. (1967) 295f. Zum Paradigmenwechsel von klassisch-antiken Tugenden zu christlichen Tugenden im oströmischen Kaisertum generell vgl. Diefenbach (1996) 52–60.

gelesen werden. Im Zentrum steht bei einer Schrift, die sich ungefähr zu gleichen Teilen aus Isokrates, den kappadokischen Kirchenvätern und hellenistischen Neu-Pythagoreern speist, nicht die philosophisch-ethische oder religiöse Kohärenz. Genauso irrelevant ist die Tatsache, dass ihr Autor eigentlich keinen Gedanken selbst formuliert hat.⁴⁸ Die große Leistung, und der unausgesprochene Leitgedanke, Agapets ist, dass er sich den hybriden Anforderungen der Situation angepasst hat. Er bedient sowohl die „Ideologie des Klassizismus“ des sechsten Jahrhunderts,⁴⁹ die in der Reproduktion des Kanons einen eigenen Wert als auch den Bedarf an einem kurzen Traktat über das Wesen des vollendeten römischen Herrschers erkennt – zu Lasten der eigenen kreativen Leistung. Er fusioniert philosophisch-pädagogische Grundsätze der paganen Antike mit christlichen Vorstellungen von gottgegebener Herrschaft – zu Lasten einer idealen intellektuellen Einheitlichkeit.⁵⁰ Nebenbei schafft der Text zudem den Spagat zwischen elitärer Kultur und aristokratischem Selbstverständnis (vermittelt durch Erziehung, Geschmack und politisches Engagement), christlicher Bescheidenheit und dem Lob eines Autokraten. Im Ergebnis ist der Text weder wirklich philosophisch noch theologisch, dafür aber vielen Deutungen gegenüber offen und wurde sowohl im Hochmittelalter wie auch in der Renaissance breit rezipiert.⁵¹

Trotzdem muss davon ausgegangen werden, dass der Text nicht nur für ein Publikum des sechsten Jahrhunderts verfasst, sondern auch inhaltlich von Vorstellungen dieser Zeit geprägt wurde, gerade in seiner Vision von Politik und Herrschaft. Die Betonung der Philanthropie, im Sinne einer Unterstützung aller Bedürftigen auch zu Lasten derjenigen mit ausreichend Mitteln, steht im Zentrum dieser Vision.⁵² Sie ist interessanterweise auch ein charakteristisches Merkmal der Herrschaftsideologie Justinians. Ähnliches gilt für das Verhältnis von Gott, Kaiser und Volk: Agapet übernimmt die Vorstellung des Eusebios von der Nachahmung des himmlischen Königreichs auf

48 Vgl. die Einleitung von Bell (2009) 27–32 sowie die Einschätzung von Henry III (1967) 304: „One has to look hard for anything genuinely original in the *Ekthesis*, and even then one is haunted by the suspicion that a source will turn up sooner or later.“

49 Diesen Begriff hat Nicolas Wiater ursprünglich für Dionysios von Halikarnassos geprägt, vgl. Wiater (2011).

50 Piepenbrink (2018) 331–335 leitet die Schrift genretechnisch aus der hellenistischen περί-βασιλείας-Literatur ab, die bereits mit einer sakral legitimierten Herrschaftsauffassung argumentierte. Die christliche Aufladung ist in diesem Sinne eine naheliegende Erweiterung. Dazu grundlegend Haake (2003).

51 Vgl. Ševcenko (1981).

52 Die Nähe dieser Form der Philanthropie zu mazdakitischen Vorstellungen des gesellschaftlichen Ausgleichs ist von Evans (1996) 63, bemerkt worden. Sie wird jedoch genauso von Romanos dem Meloden propagiert. Vgl. Rom. Mel. Kont. Nr. 53,3. Zu Philanthropie als kaiserlicher Eigenschaft der Spätantike vgl. Leppin (2011) 125. Prominent war auch die Vorstellung, dass Göttlichkeit nur durch Philanthropie nachgeahmt werden konnte, und so das vordringliche Merkmal positiver Herrschaft war. So bei Themist. Or. 6,116–117 und Claudian. Carm. 8,276 f. (hier als *clementia*). Vgl. Diefenbach (1996) 59.

Erden mit allen Konsequenzen.⁵³ Der Kaiser ist nur Gott verpflichtet und wird von keiner irdischen Instanz beschränkt. Gleichzeitig hat er uneingeschränkte Macht über alle Dinge und ist somit auch der Kirche als Institution vorstehend.⁵⁴ Hier „verbirgt“ sich ein Verständnis kaiserlicher Macht mit großer Sprengkraft, das für Justinian entscheidend war. Während in Italien Papst Gelasius von der Trennung weltlicher und kirchlicher Macht schrieb (pikanterweise in einem Brief an Kaiser Anastasios),⁵⁵ nutzte Justinian seine doppelte Autorität, um Bischöfe ein- und abzusetzen und die Orthodoxie in seinem Sinne zu formulieren. Er war mit diesen Initiativen zwar keine Ausnahme – Kaiser als Akteure in kirchlichen Fragen hatten schon im sechsten Jahrhundert eine lange Tradition –, allerdings hatte zuvor kein Kaiser derart intensiv die Kirche und Glaubensfragen in seine Herrschaft integriert. Die Vorstellung eines institutionellen Gottesgnadentums zeigt sich in dieser Deutlichkeit zuerst bei Justinian.⁵⁶

Agapets Schrift ist in jeder Hinsicht typisch für die Mitte des sechsten Jahrhunderts und das intellektuell-politische Leben in Konstantinopel. Sie vermengt verschiedenste Traditionen und hat dennoch eine relativ klare Vision, wie Politik und Gesellschaft zueinander stehen sollten. Obwohl von einem Diakon verfasst, greift sie auf pagane Texte zurück und richtet sich an einen primär säkularen Herrscher.⁵⁷ Agapet ist so gesehen Paulos Silentiarios extrem ähnlich, wenn auch unter völlig anderen Umständen. Während dieser aus einer elitären Familie stammte und ein bedeutendes Hofamt innehatte, wissen wir von jenem nichts als seine Tätigkeit als Diakon. Und dennoch formulieren beide mit ähnlicher Technik und auf Basis eines gemeinsamen ideologie-offenen Eklektizismus eine Vision kaiserlicher Herrschaft jenseits einer Trennung der weltlichen und kirchlichen Sphären – einer Trennung, die beide mit ihrem literarischen Output ohnehin *ad absurdum* führen. Dass Agapet seine Ratschläge rhetorisch überformte und sie damit kurzen Epigrammen ähnlich machte, ist dabei nur die oberflächliche Bestätigung der Gemeinsamkeiten.⁵⁸

53 Piepenbrink (2018) 336 f. hebt hervor, dass die *imitatio Dei*, bzw. die „Idee, dass der irdische Handlungsraum als Abbild des himmlischen aufzufassen sei“, in neuplatonischen wie in christlichen Autoren anzutreffen sei, d. h. sich aus verschiedenen Traditionslinien speise.

54 Die Konsequenzen dieser Vorstellung behandelt ausführlicher Henry III. (1967) 304–308.

55 Vgl. Rist (2015) 44–52.

56 Vgl. Meier (2003) 106–108, der dies besonders an der justinianischen Gesetzgebung zeigt. Zu Philanthropie als zentralem Element der justinianischen Repräsentation vgl. jetzt Parnell (2020), der auch Agapet, Paulos Silentiarios und Prokop analysiert, und zudem die verzweigte kulturelle Tradition der Philanthropie hervorhebt. Zu Justinians sakral aufgeladener Selbstdarstellung vgl. Leppin (2011) 284–288 (hier allerdings teilweise auf Prokop aufbauend). Ein ähnliches Argument baut Meier (2019) 966–973 unter Rückgriff auf sein Konzept der „Liturgisierung“, das weite Kreise der oströmischen Gesellschaft in christlichen Ritualen zusammenhalten sollte.

57 Die Abwesenheit genuin kirchlicher Themen in dieser Schrift wird thematisiert von Piepenbrink (2018) 343.

58 Vgl. hierzu schon Keil (1888) 367, der diese Überformung als „stellenweise unerträglich“ charakterisiert.

Die Beispiele Agathias, Paulos und Agapet zeigen in erster Linie, dass drei *prima facie* völlig unterschiedliche Gesellschaftsschichten unmittelbar mit der Person des Kaisers in Kontakt treten wollten. Sie zeigen jedoch gleichzeitig, dass diese Gesellschaftsschichten mitnichten unabhängig voneinander existierten und daher auch nicht getrennt analysiert werden sollten. Die traditionelle, primär dynastisch legitimierte gesellschaftliche Elite, die über Bildung, Ausbildung und Dienst für den Kaiser konstituierte Berufselite sowie das kirchlich-intellektuelle Milieu bezogen sich auf ähnliche Vorbilder, konnten sehr ähnliche politische Ansichten verkünden und machten die ideologische und literarische Färbung ihrer Schriften vollständig vom Sinn und Zweck derselben abhängig.

2 Traditionalistische Autoren

Nicht weniger emblematisch für das sechste Jahrhundert ist eine Reihe von Autoren, denen häufig eine oppositionelle Stellung zugeschrieben wird, weil sie nicht, oder weniger offen, ihr christliches Bekenntnis kundtaten sowie nicht eindeutig Stellung bezogen gegenüber Kaiser und Kaisertum. Neben Prokop gehören dazu vor allem Johannes Lydos und der anonyme Autor eines neuplatonischen *Dialogs über Politik*. Diese Autoren vereint in erster Linie ein ausgeprägter Klassizismus, der sich verschiedentlich äußert. Während Prokop sprachlich und konzeptionell sein Geschichtswerk in der „reinen“ klassischen Tradition anlegte, äußert sich der Klassizismus des Johannes Lydos in der Wahl seines Themas. Seine Verhandlung römischer Institutionen – allen voran der Prätorianerpräfektur – ist nicht nur dem ideellen Erbe und Erhalt dieser Strukturen gewidmet, sondern transportiert gleichzeitig eine ablehnende Haltung gegenüber den rezenteren Veränderungen. Der *Dialog über Politik* ist dagegen formal und intellektuell vermeintlich ein Anachronismus: Er ahmt offensichtlich platonische Dialoge nach und behandelt in der Tradition Ciceros die Funktionsweise des römischen Staates. Obwohl nur fragmentarisch erhalten, zeigt der *Dialog*, dass philosophische Argumentationen und platonische Vokabeln ohne weiteres auf das sechste Jahrhundert angewendet werden konnten.

Ein Sonderfall ist Johannes von Antiochia, unter anderem wegen der Kontroversen um die Zugehörigkeit der verschiedenen Fragmente zum ursprünglichen Œuvre und der Datierung desselben. Die Brüche zwischen den größeren Fragmentgruppen sind eklatant, sowohl stilistisch als auch chronologisch. Ob es sich bei Johannes von Antiochia um einen Kompilator unter Herakleios handelt oder um einen Autor aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts, der in späterer Zeit fortgesetzt wurde, ist umstritten.⁵⁹ Nichtsdestoweniger soll hier, ohne die „Johanneische Frage“ beantworten zu wollen, ein Fragment zur republikanischen Geschichte mitbehandelt werden, das offensichtlich gut zu den anderen Autoren passt.

59 Vgl. die knappe Zusammenfassung der Thematik in Mariev (2016).

Von den hier behandelten Beispielen ist der *Dialog* vielleicht das interessanteste. Es ist im Grunde nichts über den Autor bekannt. Auch die Identitäten der beiden Protagonisten sind nur in der Inhaltsangabe des Patriarchen Photios belegt. Dass Photios tatsächlich das uns in Fragmenten vorliegende Werk meinte, erscheint aufgrund inhaltlicher Überschneidungen zumindest wahrscheinlich und wird in der Forschung, auch wegen Mangels an Alternativen, akzeptiert.⁶⁰ Laut Photios unterhalten sich der *patricius* Menas (als Hauptredner) und der *referendarius* Thomas (als Aufzuklärender) über Politik, Staat und Kaiser, einschließlich militärischer Aspekte. Überraschend ist die verhältnismäßig große Rolle einer gesellschaftlichen Elite, die der Autor als οἱ ἀριστοὶ bezeichnet. Diese Tatsache, in Verbindung mit der klassischen und zweisprachigen Bildung des Autors sowie dem gesellschaftlichen Status des Hauptredners, führt zu der Annahme, dass es sich auch bei dem Autor um einen städtischen Aristokraten handelt, der wichtige administrative Positionen innehatte und über beträchtliches Einkommen verfügte. Insgesamt ist diese Einschätzung, wiewohl plausibel, nicht zu beweisen. Auch alle Überlegungen zur Datierung, inklusive der Zugehörigkeit zur Regierungszeit Justinians, sind Spekulation. Das „jüngste“, relativ eindeutige Ereignis, das im *Dialog* zitiert wird, ist der militärische Triumph der Franken nach der Schlacht von Vouillé 507 n. Chr. Dazu gibt es Äußerungen, die sich unter Umständen auf justinianische Gesetze beziehen lassen. Durchgesetzt hat sich in der Forschung jedoch eine Abfassungszeit in den 550er oder 60er Jahren, vor allem weil der Autor ausführlich auf imperiale Nachfolgeregungen eingeht, die sich wegen Justinians hohem Alter aufgedrängt haben müssen.

Aufschlussreicher sind die philosophischen und politischen Standpunkte sowie der literarische Horizont des Autors. So zitieren die Protagonisten neben Homer, Pindar und Platon – eindeutig noch Teil des griechischen Bildungskanons im sechsten Jahrhundert – auch Livius, Juvenal und Cicero sowie Cato.⁶¹ Explizite Hinweise auf christliche Referenzen fehlen hingegen. Allerdings ist nicht zu leugnen, dass in den Kapiteln, in denen Menas den idealen Herrscher charakterisiert, ein Gott eine große Rolle spielt und der Herrscher diesen Gott in jeder Hinsicht imitieren sollte. Auch wenn es nicht auszuschließen ist, dass mit diesem Gott die platonische Variante gemeint war (worauf unter anderem der Begriff δημιουργός für Schöpfer hindeutet),⁶² fällt doch auf, dass sich im Endeffekt erstaunliche Parallelen zum eusebianischen Modell der Imitation des Himmelreichs ergeben. Dazu fallen als hervorragende Eigenschaften des idealen Herrschers Stichworte, die wir bereits aus den Ratschlägen Agapets kennen: An erster Stelle natürlich Gerechtigkeit und Güte (er solle ἀγαθός und δίκαιος sein),⁶³ die im Zweifelsfall auch ohne christliche Konnotationen funktionieren, dazu jedoch spezifischere Begriffe wie φιланθρωπία,⁶⁴ sowie die Subordination der kirchlichen Hierarchie.⁶⁵ Der Herr-

⁶⁰ Bell (2009) 10–12.

⁶¹ Rund 30 verschiedene Autoren werden zitiert. Bell (2009) 50. Bell übernimmt hier teilweise die Vorarbeiten der Edition von Mazzucchi (1982).

⁶² *Dialog* 5,173–174.

⁶³ *Dialog* 5,130–131.

⁶⁴ *Dialog* 5,137.

scher des *Dialogs* ist im Übrigen dank des starken Bezugs zu Platon ebenso ein Philosoph, wie Agapet es für Justinian formulierte, obwohl hier das Argument wörtlicher zu verstehen ist.

Der *Dialog* ist also mitnichten eine Abrechnung mit der Herrschaft Justinians – im Gegenteil greift er zentrale Aspekte von dessen Selbstverständnis auf.⁶⁶ Gleichzeitig ist nicht von der Hand zu weisen, dass sich im Gegensatz zu Agapet oder auch Paulos Silentarios Abwägungen und Einschränkungen finden lassen, die häufig in der Tradition des Genres verankert sind (obwohl die Dialogform von spätantiken Philosophen vernachlässigt und von Kirchenautoren aufgegriffen wurde).⁶⁷ Die neuplatonische Unterfütterung der Konzeptualisierung des guten Herrschers impliziert einen hohen Grad von Erkenntnis und Rationalität, der sich mit göttlicher Prädestination nur schwer in Einklang bringen lässt. Außerdem sind Rationalisierungen, wie etwa der Einfluss des Alters und der Ausbildung auf gute Herrschaft, durchaus auch als Kritik lesbar, gerade im Fall von Justin und Justinian.⁶⁸ Das gleiche gilt für die wichtige Rolle der Optimaten und den Anspruch der Gesellschaft, sich zu einem gewissen Teil selbst verwalten und regieren zu dürfen⁶⁹ – unzweifelhaft Zeichen eines elitären und autoritativen Selbstbildes, aber auch Teil der literarischen und intellektuellen Tradition des philosophischen Dialogs.

Der *Dialog über Politik* ist zu gleichen Teilen geprägt von den gesellschaftlichen Vorstellungen seiner Vorbilder Platon und Cicero sowie den (christlichen) Vorstellungen göttlich legitimierter Herrschaft, wie sie in Konstantinopel von vielen Autoren inklusive des Kaisers propagiert wurde.⁷⁰ Besonders deutlich wird das in dem zentralen Satz „Ich spreche, Thomas, über die Nachahmung Gottes unter den Menschen, dies ist nämlich die königliche Herrschaft: und sie soll, den Herrschern von Gott gegeben, gerecht und dem öffentlichen Gesetz der Menschen entsprechend im Staat ausgeübt werden.“⁷¹ Mit anderen Worten: Wenn dieser anonyme Dialog tatsächlich der Ausdruck einer oppositionellen Haltung gegenüber Justinian ist, dann ist diese Opposition vollständig in den Realitäten ihrer Zeit verankert und unterscheidet sich nur graduell vom ideologischen Unterbau der kaiserlichen Panegyrik. Die größtmögliche Differenzierung beider Positionen basiert auf der Entscheidung für einen anderen Blickwinkel. Während Agapet oder Paulos Silentarios kaiserliche Herrschaft aus christlicher Tradition erklären, baut

⁶⁵ *Dialog* 5,65. Gemäß den Konventionen des Genres wird der Bischof als ἀρχιερέυς bezeichnet, etwa in *Dialog* 5,19.

⁶⁶ So auch MacCoull (2006) 306.

⁶⁷ Ausnahmen dieser Regel ist etwa Aeneas von Gaza. Vgl. Mazzucchi und Mattelli (1985) 221.

⁶⁸ Zu Diskursen über gute Herrschaft und gute Herrscher in der Spätantike vgl. Forness et al. (2021).

⁶⁹ Dieser Aspekt wird in der Diskussion um den Dialog seit Photios betont. Er entspricht einer praktischen Annäherung an die Politik, welche die neuplatonische Lehre normalerweise nur theoretisch annimmt. Vgl. O'Meara (2002) 58 f.

⁷⁰ O'Meara (2002) 60 f.

⁷¹ *Dialog* 5,45: „Τὸ Θεοῦ φημι – ὃ Θωμάσιε – ἐν ἀνθρώποις μίμημα, βασιλεία δὲ τοῦτο, (καὶ) βασιλεῦσιν ἐκ Θεοῦ μὲν διδόμενον, δικαίως, δὲ καὶ κατ' ἀνθρώπους νόμῳ τε πολιτικῷ γιγνόμενον τῇ πόλει.“ (meine Übersetzung).

der Autor des Dialogs auf die platonische politische Tradition. Die Begründung, der Zweck und auch die Charakteristika der Herrschaft laufen in beiden Fällen auf das gleiche Ideal zu: göttlich legitimierte und inspirierte Monarchie, die gerecht und gütig sein soll. Dass hier die gewichtige Rolle der „Zivilgesellschaft“, insbesondere der traditionellen Eliten, hervorgehoben wird, und dort auf die Rolle der Untertanen keine Rücksicht genommen wird, mag zwar mit unterschiedlichen Ansichten gegenüber kaiserlicher Machtausübung korrelieren, ist jedoch ebenso eine Konsequenz aus der Wahl der Perspektive und den erklärten literarischen Vorbildern. Die Schlussfolgerung wird besonders deutlich, wenn man das Argument umdreht: Selbst unter Ausschluss aller christlich und monarchisch geprägten Literatur und dem entsprechenden Vokabular war es im sechsten Jahrhundert möglich, die Herrschaft Justinians gemäß ihrer Eigendarstellung zu beschreiben. Insofern ist auch die Frage, ob der Autor Christ war,⁷² tendenziell irrelevant. Seine neuplatonische Philosophie ist in ihrer politischen Ausrichtung von christlichen Standpunkten nur im Detail unterscheidbar. Ohnehin zeigen Beispiele wie Synesios von Kyrene und Johannes Philoponos, dass Neuplatonismus und christlicher Glaube in der Spätantike zwei vereinbare Überzeugungen waren.⁷³

Johannes Lydos ist in der Forschung auch der Frage nach seiner Religiosität unterworfen, was teilweise zu harter Polemik geführt hat.⁷⁴ Die Ausgangslage der Debatte ist sogar unter Vernachlässigung der Schriften des Johannes kompliziert. Neben einer erfolgreichen Karriere in der Prätorianerpräfektur hat Johannes einen Lehrstuhl für Rhetorik und Latein in der Hauptstadt vorzuweisen. Angesichts der vorherigen justinianischen Gesetze gegen Heiden und der Schließung der dezidiert nicht-christlichen neuplatonischen Akademie in Athen um 530 lässt dies mindestens auf eine christliche Performanz schließen.⁷⁵ Selbst wenn Johannes Heide gewesen sein sollte, hat er also mindestens darauf geachtet, im Zweifelsfall als Christ gelten zu können. Gleichzeitig ist einer seiner prominentesten Förderer in der Präfektur, Phokas, als Heide denunziert und verfolgt worden, was als Hinweis darauf gedeutet werden könnte, dass auch Johannes pagane Überzeugungen hatte. Allerdings kann es sich beim Vorwurf des Heidentums auch um eine Verleumdung gehandelt haben,⁷⁶ und zudem stellt sich die Frage, warum, wenn besagter Phokas der Hinrichtung durch Selbstmord zuvorgekommen war,

72 Vgl. Praechter (1900) 629 (Autor war Christ), MacCoull (2006) 305f. (christlich-beeinflußter Neuplatonist), O'Meara (2002) 59 (offen, vergleichbar mit Boethius), Bell (2009) 76–79 (skeptisch ob er Christ war, aber charakteristisch für die Zeit).

73 Synesios war zu Beginn des fünften Jahrhunderts Bischof und bezeichnete sich dennoch als φιλόσοφος ἱερέυς, vgl. *Ep.* Nr. 6, während Johannes als Neuplatoniker in Alexandria aktiv an den theologischen Disputen seiner Zeit teilnahm (u. 65–68). Zu Synesios vgl. den hervorragenden Band Seng und Hoffmann (2012). Die durchaus weitverbreitete Verbindung zwischen Neuplatonismus und christlichen Überzeugungen wird auch hervorgehoben von Maas (1992) 3.

74 Vgl. die wichtige, aber auch sehr persönliche Kritik an Kaldellis in Al. Cameron (2015). Auslöser dieses Ausbruchs war unter anderem Kaldellis (2005).

75 Zur Debatte um die Schließung der Akademie und Justinians Vorgehen gegen Philosophen vgl. sehr skeptisch Cameron (2015b).

76 Vgl. dazu Rochow (1991).

ihn Johannes als vorbildlichen Bürger, Philosophen und Förderer darstellen konnte.⁷⁷ Eine Assoziation mit dem aus kaiserlicher Gunst gefallenem Phokas scheint ein mutiger, und unwahrscheinlicher Schritt gewesen zu sein. Dazu kommt, dass Photios in seiner Notiz zu Johannes festhält, dass man bei ihm unmöglich sagen könne, ob seine zur Schau gestellte Christlichkeit (von der wir in den verbliebenen Fragmenten seiner Schriften nur Indizien, etwa Zitate, haben) Überzeugung oder Heuchelei sei. Photios tendiert allerdings dazu, in ihm einen Polytheisten zu sehen.⁷⁸ Allerdings hat dieses Urteil immerhin eines Patriarchen nicht dazu geführt, dass er die Lektüre des Lydos verboten hätte oder vor der Gefahr einer Lektüre für das Seelenheil gewarnt hätte.⁷⁹

Sowohl die Karriere als auch die Nachwirkung des Lydos lassen also nicht darauf schließen, dass sein Mangel an demonstrativer Christlichkeit als Makel angesehen wurde.⁸⁰ Nimmt man die Schriften mit in unser Panorama auf, bestätigt sich der Eindruck, den im Grunde alle Autoren bis hierher hinterlassen haben: Form und Inhalt sind stark abhängig von der Wahl des Genres und der postulierten Zweckhaftigkeit. Dem zu Grunde liegen außerdem ähnliche intellektuelle Voraussetzungen und soziale Prägungen. Lydos war in den 540er Jahren nachweislich Teil eines sozialen sowie literarischen Netzwerks, dem mit Cassiodor und Johannes Malalas auch zwei Autoren völlig unterschiedlicher (und dezidiert christlicher) Grundhaltung angehörten.⁸¹

Das grundlegende Merkmal aller seiner erhaltenen Schriften ist der Wunsch, altergebrachtes Wissen festzuhalten und zu sammeln (im Englischen als „antiquarianism“ bezeichnet).⁸² Alle drei erhaltenen Texte, über Himmelserscheinungen, über Monate und Kalender und über die Institutionen oder Ämter des (römischen) Staates, sind vorrangig mit diesem Zweck beschäftigt. Damit einher geht die Vernachlässigung von Themen und Schriften, die in keiner Weise vom Vergessen bedroht sind. Der Stern, der die Hirten zur Krippe in Bethlehem führte, fehlt aller Wahrscheinlichkeit nach genau aus diesem Grund in Lydos' entsprechendem Kompendium.⁸³ Trotzdem beginnt Lydos das Proöm zu den *Himmelszeichen* mit einer Auflistung von Himmelswundern

77 Die Frage nach dem Schicksal des besagten Phokas wird kontrovers diskutiert. Die Problematik der unsicheren Überlieferung und der Existenz eines weiteren hohen Beamten mit dem Namen Phokas wird am vollständigsten erörtert in Cameron (2015a) 262–265.

78 Phot. *Myrobibl.* Kod. 180.

79 Das wäre auch angesichts der Anzahl zum Beispiel erotischer Romane, die Photios nachweislich selbst gelesen hatte, ohnehin überraschend gewesen.

80 Zu Lydos' Karriere (und Rückschlüssen über Karrieren in der justinianischen Bürokratie allgemein), vgl. Kelly (2008).

81 Dieses Netzwerk war gruppiert um die Universität in Konstantinopel und zeigte sich auch am Umgang mit hochstehenden Beamten wie dem *praefectus urbis*. Alle diese drei Autoren betonten zum Beispiel in ähnlicher Art und Weise die Bedeutung des kaiserlichen Purpurs. Malalas benutzte dafür sogar die entsprechende Passage bei Lydos. Vgl. dazu Praet (2019).

82 Der Begriff ist von A. Momigliano populär gemacht worden, und mindestens seit Maas (1992) für Johannes Lydos etabliert. Inzwischen hat sich daraus eine spätantike Forschungsrichtung entwickelt, vgl. die Einführung zu Drijvers et al. (2018).

83 Cameron (2015b) 259.

aus dem Alten Testament und schließt es ab mit dem bekannten Blutmond aus dem Neuen Testament.⁸⁴ Es mag auf den ersten Blick überraschend sein, dass die *Monate* sich lange mit Orakeln der Sibylle beschäftigen. Dies könnte unter Umständen als Thema aufgefasst werden, an dem sich christliche Autoren stoßen. Allerdings waren die Sibyllinen im sechsten Jahrhundert bereits seit einer ganz Weile von christlichen Autoritäten kooptiert worden und hatten längst jeden Ruch paganer Weissagung verloren.⁸⁵ Es muss also nicht verwundern, dass die Liste der Orakel bei Lydos deckungsgleich ist mit einer entsprechenden Liste in den *Institutiones Divinae* des Laktanz. Lydos scheint sein Wissen, wenn nicht von Laktanz direkt, so doch aus einem christlichen Kompendium zu ziehen.⁸⁶

Statt einer bewussten Ablehnung des Christentums kann man bei Lydos also anderweitig gelagerte Interessen beobachten, die eine Verschiebung der Perspektive nach sich ziehen. Trotzdem ist es nicht so, dass der intensiv in die Geschehnisse seiner Zeit involvierte Bürokrat keinerlei Bezug zu seiner Lebensrealität hätte. An verschiedenen Stellen lässt sich beobachten, dass er sein antiquarisches Wissen, besonders jenes heidnischen Ursprungs, an die hochgradig christianisierte Gesellschaft des sechsten Jahrhunderts anschließt. Seine Ausführungen zu Lorbeerkränzen in den *Monaten* ist in dieser Hinsicht typisch: Die Symbolik der Kränze spiegle sich nun in den Tonsuren der Mönche wider.⁸⁷ Anna Judith Tóth hat aus dieser und ähnlichen Anknüpfungen ein Modell entwickelt, nach dem Lydos konsequent heidnische Kulte in christlichen Ausdrucksformen weiterleben bzw. wiederauferstehen lässt. In den *Ämtern* würde er diesen Ansatz zu einem historischen Schema weiterentwickeln, einer zirkulären Entwicklung aus Verfall und Erneuerung.⁸⁸ Obwohl diese Schlussfolgerung angesichts des fragmentarischen Zustandes des Œuvre schwer definitiv zu beurteilen ist, ergibt sich daraus eine Möglichkeit, den pessimistischen Unterton, der sich in erster Linie durch die *Ämter* zieht, zu qualifizieren. Lydos bedauert zwar den Bedeutungsverlust der Prätorianerpräfektur und den Rückgang der Lateinkenntnisse im Reich, was als Kritik, unter anderem an Justinian, gedeutet wurde.

⁸⁴ Joh. Lyd. *De Ost.* Proöm. Blutmond in NT *Akten* 2:19.20.

⁸⁵ Leider ist die Überlieferung der Sibyllinischen Bücher und Orakel extrem kompliziert und es würde zu weit führen, hier darauf näher einzugehen. Immerhin: Waßmuth (2010) 495–512 hat festgestellt, dass große Teile der Sibyllinischen Bücher ausschließlich als spätantike christliche Kompilation und Verarbeitung auf uns gekommen sind. Mit den klassischen antiken Orakelsprüchen haben diese Sammlungen wenig bis nichts zu tun, werden jedoch gern und häufig von kirchlichen wie weltlichen Autoren erwähnt. Dass die Bücher mit den Weissagungen von Stilicho 408 verbrannt worden sein sollen (Rut. Nam. *De redito suo* 2.52), ist dabei irrelevant. Vgl. die Einleitung zur Tusculum-Asugabe der Sibyllinischen Weissagungen, Gauger (2002)² 465 f. Roessli (2003) hat an einem kleinen Beispiel gezeigt, wie frei (und kreativ) schon Augustinus auf diese Literatur rekurrierte, und hervorgehoben, dass nach Augustinus, im fünften und sechsten Jahrhundert, viele Orakel gebündelt tradiert wurden (Roessli [2003] 273).

⁸⁶ Cameron (2015b) 260.

⁸⁷ Joh. Lyd. *De Men.* 4,67.

⁸⁸ Tóth (2017) 67.

Implizit könnte es jedoch sein, dass Lydos diese Entwicklung nur als Vorlauf zu einem Aufschwung (möglicherweise in Verbindung mit seinen eigenen Bemühungen) gesehen hat, der durchaus im Rahmen der politischen Verhältnisse stattfinden konnte. Es verwundert nicht, dass Lydos die kryptische Umschreibung seines Entwicklungszirkels mit neuplatonischem Vokabular unterfüttert, um sie dann praktisch am Amt des *magister equitum* (ἱπάρχος) nachzuvollziehen.⁸⁹ Inhaltlich entspricht dies weder neuplatonischer Philosophie noch der wahrscheinlichen Entwicklung dieses Amtes. Entscheidend ist für Lydos, der nur ein Jahr die Akademie in Athen besuchte und keine Offiziererfahrung hatte, einzig die Herangehensweise. Und das, obwohl er mit den Themen und Akteuren des Neuplatonismus vertraut war: Er befürwortete die platonische Überzeugung der Unendlichkeit der Materie (und lehnt damit ultimativ die göttliche Schöpfung ab), zitierte ausführlich Aristoteles und Platon und „kept informed about developments in philosophy“.⁹⁰

Die Frage der Herangehensweise ist ebenso zentral für die Interpretation der politischen Konzeption des Staates und der Herrschaft, die bislang häufig im Sinne des Dualismus von Panegyrik und versteckter Kritik gelesen wurde – meist in Verbindung mit dem Dualismus Christ/neuplatonischer Heide.⁹¹ Tatsächlich können wir unabhängig vom Standpunkt des Autors festhalten, dass die Kriterien, nach denen Justinian – und alle anderen erwähnten Kaiser – in den *Ämtern* bewertet werden, der gängigen Praxis des sechsten Jahrhunderts entsprechen. Die gleichen, oder zumindest ähnliche, Parameter werden auch von Prokop, Paulos Silentiarios, Agapetos und dem *Dialog über Politik* verwendet, um den idealen Herrscher zu beschreiben und Abweichungen vom Ideal zu markieren.⁹² Sogar Prokops Karikierung der Herrschaft Justinians, die Betonung, dass dieser ein Agent des Dämon sei und daher die Welt zu ihrem Ende bringen wolle, könnte man als bewusste Umkehrung des zugrundeliegenden Prinzips der *Nachahmung* des Gottesstaates und der damit verbundenen Parameter guter Herrschaft lesen.⁹³

Einen wichtigen Anknüpfungspunkt an zeitgenössische Diskurse stellt bei Lydos die Beschäftigung mit der voraugusteischen Vergangenheit Roms dar. Diese ergibt sich im Falle der Geschichte der Ämter des römischen Staates im Grunde automatisch und hat teilweise dazu geführt, in ihm einen echten Republikaner zu sehen.⁹⁴ Das ist allerdings, wie auch beim Autor des Dialogs, fraglich und lässt sich keineswegs automatisch aus einem Lob der Römischen Republik und einer Ablehnung Caesars ableiten. Wichtiger ist

⁸⁹ Joh. Lyd. *De Mag.* 2,23.

⁹⁰ Maas (1992) 102.

⁹¹ Vgl. Chrysos, (1978) 69 (pro-justinianisch), Kaldellis (2005) (pagan-kritisch) und Pazdernik (2005) 194 (kritisch gegenüber der Idee imperialer Monarchie).

⁹² Dmitriev (2015) 13–18. Zusammengefasst seien dies: „constant vigilance, disdain of pleasures, self-restraint, mercifulness and patience, and [...] continual care for the well-being of his subjects“, 13. Dazu kommt die oft formulierte legalistische Komponente, vgl. Dmitriev (2015) 15.

⁹³ Vgl. Diefenbach (1996) 64. Vgl. auch Börm (2015) 334f.

⁹⁴ Dubuisson (1991).

für Lydos die ungebrochene Tradition seit Romulus, für deren Aufrechterhaltung er auch gewisse Anachronismen in Kauf nimmt.⁹⁵

Vermeintlich völlig anders liegen die Dinge bei Johannes von Antiochia.⁹⁶ Dessen ausführliche Auseinandersetzung mit Aspekten der Römischen Republik unterscheidet ihn maßgeblich von anderen Autoren spätantiker Weltchroniken – in erster Linie Johannes Malalas, bei dem die Republik mit einem einzigen Satz behandelt wird.⁹⁷

Allerdings ist Johannes von Antiochia in jeder Hinsicht ein schwieriger Autor, und die „Johanneische Frage“ seit zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Editionen der Fragmente wieder im Fokus der Debatte.⁹⁸ Welche Fragmente überhaupt zur Chronik gehören, wann die (ursprüngliche) Chronik geschrieben wurde und ob es sich um eine Chronik im engeren Sinne des Genres handelt, ist keineswegs klar. Sicher ist nur, dass im zehnten Jahrhundert den Exzerptoren Konstantins des VII. ein Werk vorlag, das eine große historische Bandbreite hatte und in den früheren Abschnitten vor allem auf dem Breviarium Eutrops und auf Herodian basierte, jedoch bis zur Herrschaft des Maurikios fortgeführt war. Der überwiegende Teil der heute vorhandenen Fragmente geht zurück auf diese Exzerptsammlung. Sicher ist auch, dass das mit Abstand längste Fragment dieses Werkes in einer einzigen Handschrift erhalten ist, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts (als die „Johanneische Frage“ schon eine ganze Weile diskutiert worden war) auf dem Berg Athos gefunden wurde.⁹⁹ Obwohl alles darauf hindeutet, dass zwischen diesem Fragment und dem Großteil der übrigen Fragmente eine Verbindung besteht, dass sie also auf ein Werk zurückgehen, soll an dieser Stelle das Athos-Fragment alleinstehend analysiert werden.¹⁰⁰ Unabhängig von großen Teilen der Diskussion um die Integrität des Gesamtwerkes wird deutlich, dass zumindest die mit dem Titel „Über die Konsuln“ überschriebene Handschrift inhaltlich ohne größere Schwierigkeiten der Mitte des sechsten Jahrhunderts zugeordnet werden kann.¹⁰¹

⁹⁵ Dubuisson (1991) 70 f.

⁹⁶ Johannes ist der erste Autor, bei dem nicht sicher ist, an welchem Ort er schrieb. Da allerdings auch alle anderen biographischen Details unsicher sind, muss an dieser Stelle der Bezug zur intellektuellen Welt Konstantinopels theoretisch bleiben.

⁹⁷ Joh. Mal. *Chron.* 714.

⁹⁸ Ultimativ geht es um die Frage, wie der ursprüngliche Text des Werkes ausgesehen hat. Entscheidend ist in der Diskussion, welche Fragmente als authentisch angesehen werden. Die jüngsten Editionen sind Roberto (2005) und Mariev (2008). Während Roberto eine Maximalinterpretation wählt und dem Johannes alle infrage stehenden Fragmente zuordnet, schließt Mariev vor allem die späteren Fragmente aus. In Konsequenz behandelt jener Johannes, als schreibe er zu Beginn des siebten, dieser, als schreibe er um die Mitte des sechsten Jahrhunderts. Vgl. zur Diskussion van Nuffelen (2012).

⁹⁹ Hierbei handelt es sich um Codex Iviron 812.

¹⁰⁰ So auch Zusi (1989), der allerdings eine Datierung in das frühe siebte Jahrhundert voraussetzt.

¹⁰¹ Vor allem, weil die Bewertung der Republik in der Mitte des sechsten Jahrhunderts ein virulentes Thema war, vgl. etwa Kruse (2015) oder Kaldellis (2005). Auch angesichts der methodischen Schwierigkeiten, aus unzusammenhängenden, teilweise sprachlich völlig unterschiedlichen und aus verschiedenen Quellen stammenden Textstücken Rückschlüsse auf ein sonst unbekanntes Gesamtwerk zu ziehen, scheint es sinnvoll, primär die kohärenten Textstellen einzeln zu analysieren.

Problematisch ist bei einem solchen Ansatz, dass die Datierung bis zu einem gewissen Grad trotzdem von den anderen Fragmenten abhängt. Das Athos-Fragment behandelt die Zeit von Marius und Sulla und basiert zum Großteil auf Eutrop und Plutarch, könnte also grundsätzlich zu jedem Zeitpunkt ab dem Ende des vierten Jahrhunderts geschrieben worden sein. Für eine etwas genauere Einordnung hilft die Tatsache, dass die chronologisch jüngsten Fragmente, bei denen Einigkeit bei der Zuordnung zu Johannes von Antiochia herrscht, die Regierungszeit des Anastasios betreffen.¹⁰² Wenn wir aufgrund dieser Zuordnung akzeptieren, dass der Text frühestens in den 520er Jahren geschrieben worden sein kann, ergibt sich schnell ein stimmiges Bild.¹⁰³ Der weitaus schwächste Hinweis auf eine Zugehörigkeit besonders zu Johannes Lydos ist der Titel λόγος ὑπάτων, der eine intensive Beschäftigung mit dem Amt der Konsuln nahelegt. Da keine anderweitige Nennung dieses Titels als im Athos-Fragment bekannt ist, ist aber nicht nur die Ähnlichkeit zu den *Ämtern* des Johannes Lydos unbedeutend, sondern auch die Existenz eines solchen Titels insgesamt unsicher. Sie könnte ebenso gut von einem Kopisten zur Gliederung des Textes hinzugefügt worden sein – die Handschrift selbst datiert wohl aus dem 14. Jahrhundert.

Aufschlussreicher ist, dass der Autor sich intensiv mit legitimer und illegitimer Herrschaft auseinandersetzt und die Gefährdung der bürgerlichen Freiheit unter Marius und Sulla anspricht. Dabei weicht er auch entscheidend von Eutrop ab: Während dieser allein Marius verantwortlich machte, stellt Johannes beiden ein kritisches Zeugnis aus.¹⁰⁴ Die latente Gefahr, die von einem zu mächtigen Einzelnen ausgeht, ist ein ständiges Thema. Es wäre naheliegend, hier Sympathien für ein republikanisches Modell anzunehmen, die allerdings nicht explizit ausgesprochen werden. Eine Schlüsselstelle ist in jeder Hinsicht das Zitat eines etruskischen Orakels.¹⁰⁵ Hier zeigt sich, wie Johannes mit seinem Text gearbeitet hat und wie er die Endphase der Republik bewertete: Am Beginn der Auseinandersetzung Roms mit Mithridates VI. sei es zu wundersamen Vorzeichen gekommen, unter anderem habe man eine Trompete im Himmel hören können. Daraufhin hätten etruskische Seher eine nahende Zeitenwende vorhergesagt. Die Passage schließt mit einer der extrem seltenen auktorialen Bemerkungen des Johannes. Man könne nicht sicher sein, ob die Sache mit der Zeitenwende stimme, aber immerhin könne man sagen, dass sich die römische *politeia* kurz darauf zum Schlimmeren gewandelt habe. Der gesamte Absatz beginnt mit einer einleitenden Be-

102 Darunter ein längeres Fragment zu Rebellion Vitalians, vgl. Mariev (2008) Fr. 242 und Roberto (2005) Fr. 311.

103 Das hat zur Folge, dass Johannes von Antiochia hier als Autor des sechsten Jahrhunderts angenommen wird. Die Fragmente, die im siebten Jahrhundert geschrieben wurden, wären somit höchstens eine spätere Ergänzung. Auch Roberto akzeptiert, dass spätere Fragmente inhaltlich und stilistisch deutlich von den früheren Fragmenten zu unterscheiden sind. Vgl. Roberto (2001) 357, Nr. 7. Dass das Athos-Fragment prinzipiell in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts gut aufgehoben wäre, konzediert auch Roberto in seiner Edition. Konzeptionelle Übereinstimmungen mit Johannes Lydos und dem anonymen Dialog seien unbestreitbar. Vgl. Roberto (2005) XIV, Nr. 5.

104 Vgl. Zusi (1989) 118f.

105 Joh. Ant. *Chron.* Fr. 98.7 (nach Mariev [2008]), bzw. Fr. 145.2, Z. 61–77.

merkung, dass nun der Krieg mit Mithridates begann, die wörtlich von Eutrop übernommen ist. Danach gibt Johannes vor, Livius und Diodor zu zitieren. Tatsächlich sind die folgenden Zeilen über die etruskischen Seher und die Einteilung der Weltgeschichte in acht Zeitalter eine verkürzte Version der gleichen Anekdote aus Plutarchs *Vita des Sulla*.¹⁰⁶ Für den auktorialen Eingriff wiederum ist kein Vorbild bekannt, er scheint originär zu sein.

Diese Zusammensetzung verschiedener Bestandteile inklusive irreführender Quellenangaben zeigt, wie frei Johannes mit seinem Material umgegangen ist, und dass er trotz der kompilierenden Natur seines Textes strukturierend und inhaltsbezogen arbeitete. Umberto Robertos Überlegungen, aus den etruskischen Sehern eine tiefergehende Analyse und intellektuelle Analogie zu machen, die über antiquarisches Interesse hinausgeht, scheint etwas weit hergeholt.¹⁰⁷ Dennoch macht die Episode deutlich, dass Johannes sowohl die quasi-apokalyptischen Vorzeichen wie auch die etruskischen Seher für relevant hielt. Dazu passt, dass die acht *saecula* der Menschheit schon von Plutarch auf einen Gott zurückgeführt wurden, womit gerade für Rezipienten des sechsten Jahrhunderts eine eschatologische Komponente zum Tragen kommt.¹⁰⁸

Eine ähnliche Konnotation hat eine andere Stelle, für die die Editoren kein eindeutiges Vorbild ausmachen können:¹⁰⁹ Wieder behauptet Johannes fälschlicherweise, Autoritäten zu zitieren (hier Plutarch und Diodor), als er erklärt, wie es zu Sullas Diktatur kam. Nachdem Sulla seine Macht konsolidiert hatte, sei ein Blitz auf dem Kapitol eingeschlagen, und der dortige Tempel sei inklusive des Tempelschatzes verbrannt, auch die sibyllinischen Orakel seien zerstört und viele Römer obdachlos geworden. Auch Antiochos IX. Kyzikenos, dem König von Syrien, seien Zeichen erschienen, woraufhin er bald gestorben sei. Viele seiner Untertanen seien bei Überschwemmungen und Erdbeben ums Leben gekommen. Sein Nachfolger habe das Reich der Seleukiden nach 233 Jahren an die Römer verloren. So rätselhaft, chronologisch fehlerhaft¹¹⁰ und historisch fragwürdig diese Passage ist, demonstriert sie doch erneut, wie Johannes die Diktatur Sullas und damit das Ende der Freiheit der Römer verständlich machen will. Obwohl Sulla eindeutig den römischen Bürgerkrieg beendet und dazu übergeht, Roms Grenzen zu schützen, wird seine Diktatur mit bösen Vorzeichen, Naturkatastrophen und dem Untergang eines wichtigen Reiches assoziiert.

Die Parallelen zu Johannes Lydos, dem anonymen Dialog und zu Prokop sind kaum zu übersehen. Hier treffen genuines Interesse an republikanischer Geschichte und der

¹⁰⁶ Plut. *Sull.* 7. Zusi (1989) 124f. merkt zurecht an, dass die Zusammensetzung aus verschiedenen Quellen und das daraus entstandene Komposit auch auf die Vorlagen des Autors zurückführbar sind. Die Möglichkeit, dass Johannes bereits mit einem Kompendium verschiedener Autoren gearbeitet hat, kann nicht ausgeschlossen werden.

¹⁰⁷ Vgl. Roberto (2015) 218–222.

¹⁰⁸ Für eine synoptische Analyse klassisch-römischer Motivik in byzantinischen Chroniken vgl. Jeffreys (1979).

¹⁰⁹ Fr. 98.23 (Mariev), bzw. 145.2 (Roberto).

¹¹⁰ Antiochos IX. starb bereits 96 v.Chr.

Glaube an übernatürliche Zeichen und Taten auf eschatologische Gedanken und Bedauern über den Untergang der bürgerlichen Freiheit. Abgesehen von diesen innerrömischen Überlegungen bietet sich mit dem Thema barbarischer Einfälle, die Marius erfolgreich und blutig abwehrt, eine weitere thematische Überschneidung vor allem mit Prokop. Marius' rein militärischer Ansatz würde sich als Kontrastfolie zu Justinians ausgleichender Politik gegenüber Invasoren wie Sklaveniern, Gepiden, Herulern oder Kutriguren anbieten.¹¹¹ Die Schlussfolgerung „i λόγοι di storia repubblicana di Giovanni diventano contributo storiografico ad un dibattito politico evidentemente molto intenso“¹¹² ist insofern voll und ganz zutreffend – auch wenn Roberto sie überraschenderweise auf eine Debatte unter Herakleios bezieht. Für die erste Hälfte des siebten Jahrhunderts wäre Johannes fast schon der einzige bekannte Teilnehmer einer solchen vermeintlich intensiven Debatte. Es ist plausibler, Johannes dem tatsächlich nachvollziehbaren Diskurs des sechsten Jahrhunderts zuzuordnen.

Das Athos-Fragment zeigt erneut, dass eine traditionalistische Herangehensweise an die römische Geschichte sowie die politische Verarbeitung der Gegenwart im justinianischen Konstantinopel viele Formen annehmen konnte, die auf den ersten Blick nicht recht zu einer stark christlich geprägten Gesellschaft passen wollen. Trotzdem finden sich auch hier, in Abwesenheit von Kaisern und einem dezidiert christlichen Gott, genügend Eigenschaften, die in der vorangegangenen Analyse als Charakteristika ausgemacht wurden. Klar zu sehen ist die Neigung, ausführlich (auch falsch) zu zitieren und zu kompilieren. Dass die Ausgangstexte in ihrer Natur völlig verschieden sind, hat dabei keinen Einfluss: Agapet reproduziert gleichermaßen die kappadokischen Kirchenväter und Isokrates, während Johannes von Antiochia Plutarch und Eutrop kompiliert. Unproblematisch ist offenbar auch, Gott als Teil der Geschichte zu ignorieren, wobei Johannes auch in dieser Hinsicht kompliziert ist: Die gesamte Chronik beginnt aller Wahrscheinlichkeit mit Adam und Eva, obwohl die beiden modernen Editionen sich nicht einig sind, welches das chronologisch erste sichere Johannes-Fragment ist.¹¹³ Das würde bedeuten, dass Johannes die verschiedenen Abschnitte seines Werkes mit unterschiedlichen intellektuellen Werkzeugen bearbeitete. Auch wenn das konstraintiv wirkt, ist doch zumindest klar, dass eine solche Inkohärenz möglich war. Prokop kann in sein säkulares Kriegsnarrativ eine Episode über die Wundertätigkeit eines Splitters vom Heiligen Kreuz einweben, Paulos Silentiarios sowohl christliche Weihgedichte als auch klassizistisch-erotische Epigramme verfassen. Gleichzeitig ist klar, dass Johannes anhand seiner Ausführungen im Athos-Fragment nicht zum Heiden und nicht zu einem oppositionellen Regimekritiker und Republikaner erklärt werden kann. Traditionelle Einschätzungen über die Wichtigkeit der städtischen Eliten hatten im politischen Diskurs ebenso ihren Platz wie Theoretisierungen guter Herrschaft – selbst wenn sie nicht

¹¹¹ Roberto (2001) 368 hat bereits auf die mögliche paradigmatische Wirkung von Marius' Kampagnen hingewiesen.

¹¹² Roberto (2001) 369.

¹¹³ Mariev beginnt mit einem Fragment zu Moses und ägyptischer Geschichte, Roberto dagegen mit der Schaffung Adams, vgl. jeweils Fr. 1.

eindeutig zugunsten des aktuellen Kaisers ausfielen.¹¹⁴ Zu diesem Diskurs gehört ebenso das starke Interesse an (göttlichen) Vorzeichen mit apokalyptischem Beigeschmack.¹¹⁵ Sowohl bei Prokop als auch im Athos-Fragment, die beide geprägt sind von rationalistischen Betrachtungen, wirken plötzliche Häufungen von Himmelsttrompeten und Naturkatastrophen vermeintlich fehl am Platz. Averil Cameron meint sogar, „[they] appear merely trivial or escapist“.¹¹⁶ Leser im Konstantinopel des sechsten Jahrhunderts haben sich daran allem Anschein nach weniger gestört.

3 Periphere Perspektiven

Das bisherige Spektrum von Autoren und Werken Konstantinopels kann allerdings erweitert werden. Anhand dreier Beispiele lässt sich zeigen, dass die Grundprinzipien der Autorschaft auch für andere Regionen des Reiches gelten – wie man es in einem vernetzten gesellschaftlichen System erwarten würde. Ausführliches Rezipieren, Emulieren und Kompilieren ist ebenso ein Merkmal von Autoren wie Kyrillos von Skythopolis, dem Autor der bekanntesten „östlichen“ Mönchsviten, und Pseudo-Zacharias von Mytilene, dem Verfasser einer sehr erfolgreichen (weil häufig rezipierten) Chronik. Die Offenheit gegenüber sowohl christlichen wie traditionellerweise paganen Themen, in Verbindung mit der Zusammenführung klassischer *paideia* und christlicher Bildung, charakterisiert sowohl Johannes Philoponos, einen von Historikern häufig übersehenen Philosophen und Theologen aus Alexandria, als auch Kyrillos. Politische Färbungen, Bezüge zu aktuellen, genrefernen, Themen und relevante imperiale Vokabeln finden sich bei allen drei Autoren.

Johannes Philoponos ist für Theologen und Philosophinnen gleichermaßen ein spannendes Thema. Als Mitglied der neuplatonischen Schule in Alexandria ist er Teil der sehr lebendigen Philosophen-Landschaft der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts.¹¹⁷ Anders als die Akademie in Athen war Alexandria ein Ort, an dem christliches Bekenntnis und christliche Weltanschauung mit Neuplatonismus schon im fünften Jahrhundert verbunden werden konnten.¹¹⁸ So sind Johannes' bekannteste Werke mehrere Aristoteles-Kommentare, die mit platonischen Argumentationstechniken die „naturwissenschaftlich“-aristotelische Erklärung der Erde dekonstruieren und durch die

¹¹⁴ Diefenbach (1996) 41 hat darauf hingewiesen, dass die Sakralisierung der Herrschaft in erster Linie das Amt des Herrschers gegen Kritik immunisierte, nicht die Person des Kaisers.

¹¹⁵ Cameron (1985) 258–260.

¹¹⁶ Cameron (1985) 260.

¹¹⁷ Über die gesellschaftliche Verankerung der Philosophen vgl. Watts (2011).

¹¹⁸ Aus diesem Grund waren die Beziehungen beider Schulen kompliziert. Polemiken der Athener gegenüber den Alexandrinern sind überliefert. Vgl. Lang (2001) 4. Dass Johannes selbst aus einer christlichen Familie stammte (und nicht später im Zusammenhang mit seinen theologischen Schriften konvertierte), impliziert nicht nur sein Name, sondern ist auch *communis opinio* seit Évrard (1953). Abweichend dazu Verrycken (1990).

Vorstellung eines göttlichen Designs ersetzen.¹¹⁹ Dabei zitiert er neben den einschlägigen Philosophen auch den größeren literarischen Kanon, etwa Homer sowie aus Herodot bekannte Orakel.¹²⁰ Im Vordergrund steht dabei der Beweis, dass Materie, und damit die Erde, nicht ewig sei. Nicht weniger kontrovers ist seine Schrift gegen Proklos, den langjährigen Leiter der Schule von Athen, in der er das Konzept der Ewigkeit bestreitet und die heftige Invektiven vonseiten des Athener Philosophen Simplicios nach sich zog.¹²¹ Andererseits war Johannes, obwohl Laie, ein engagierter Verfechter des alexandrinischen Miaphysitismus, der seit den 550er Jahren wiederholt dessen Christologie erklärte. Mit seinen späteren Auslassungen zur Trinitätslehre (die in der Forschung als tritheistisch bezeichnet wird) zog er wiederum den Vorwurf der Häresie auf sich.¹²² Es ist vor diesem Hintergrund wenig überraschend, dass der Großteil der theologischen Schriften des Johannes nur in syrischen Übersetzungen überliefert ist.¹²³

Nun ist eine Symbiose aus Neuplatonismus und christlicher Theologie interessant und in dieser Form wohl nur im fünften und sechsten Jahrhundert vorstellbar; wirklich faszinierend wird Johannes jedoch erst im Zusammenhang mit den religionspolitischen Entwicklungen unter Justinian. Es existiert mit einem Brief des Johannes an den Kaiser während des Vorlaufs zum Konzil von 553 ein Dokument, das die Spannungen zwischen kaiserlicher Orthodoxie und dem alexandrinischen Bekenntnis deutlich hervortreten lässt.¹²⁴ Nach den Unruhen um die Einsetzung eines vom Kaiser bestimmten Patriarchen in den Jahren 535 und 536, die von 6000 kaiserlichen Soldaten „moderiert“ werden mussten,¹²⁵ waren die Beziehungen Konstantinopels zu Ägypten schwierig genug. Justinians forsches Eintreten für die Christologie Chalkedons war nicht dazu geeignet, für Aussöhnung zu sorgen.¹²⁶ Insofern ist der an den Kaiser persönlich gerichtete Brief eine bemerkenswerte Gratwanderung: Erstens musste er eindeutig zeigen, wo das kaiserliche Edikt von der miaphysitischen Orthodoxie abwich, schon um die ägyptischen Bischöfe nicht zu verärgern. Zweitens musste er eine Lösung anbieten, um die Trennung der Bekenntnisse zu überwinden, musste also bis zu einem gewissen Grad die aufge-

119 Vgl. den Sammelband Sorabji (2010)².

120 Vgl. Scholten (2005).

121 Vgl. Hoffmann (1987).

122 Vgl. Lang (2001) 5f.

123 Im fünften und sechsten Jahrhundert entwickelte sich eine rege Übersetzungstätigkeit im syrischsprachigen Raum. Vgl. dazu Brock (1983).

124 Die ursprüngliche Datierung des Briefes, der nur auf syrisch überliefert ist, auf die 560er Jahre ist von Lang (2001) 23–28 korrigiert worden. Akzeptiert wird nun eine Datierung zwischen Justinians Edikt über den wahren Glauben von 551 und das Konzil von 553. Ausschlaggebend ist, dass Johannes Formulierungen des Edikts aufnimmt und zu widerlegen versucht. Eine Widerlegung in Briefform (ob tatsächlich adressiert oder nicht) nach der Kanonisierung durch das Konzil erscheint unwahrscheinlich, zumal Johannes dies in längeren Traktaten, dem sogenannten *Arbiter*, sowie einer nachträglichen Verteidigung des *Arbiter*, ohnehin noch tat. Eine Chronologie der Schriften in Lang (2005) 427.

125 Eine Zusammenfassung der Ereignisse in Brodka (2018) 57–68.

126 Für eine tiefergehende Analyse vgl. etwa Uthemann (1999), Maraval (2010) oder Leppin (2011) 293–307.

zeigten Unterschiede wieder minimieren. Und drittens musste er einem Kaiser gegenüber so respektvoll und konziliant wie möglich bleiben, der bewiesen hatte, dass er Kirchenpolitik auch mit Hilfe von Waffengewalt betreiben wollte.

Dementsprechend ist der (einige Seiten lange) Brief eine Zusammenführung ganz unterschiedlicher Formen von Gelehrsamkeit, die wiederum typisch für das sechste Jahrhundert sind: Neben neuplatonische Syllogismen und Argumente treten theologische Beweisführungen und ritualisierte Bezugnahmen auf das kaiserliche Hofzeremoniell und die kaiserliche Selbstdarstellung.¹²⁷ Der erste Satz ist in seiner Aussage nur eine Absage auf eine (eventuell fiktive) Einladung, selbst in Konstantinopel vorzusprechen. In ihm skizziert Johannes jedoch zugleich Justinians Position als Kaiser und Stellvertreter auf Erden mit denselben Begriffen und Konzepten wie etwa Agapet oder Paulos Silentiarios: Der Kaiser sei Philanthrop,¹²⁸ gottesfürchtig, sein Amt sei Gott nachempfunden und seinen Untertanen würde durch Gehorsam seine Barmherzigkeit und Güte ebenso zuteilwerden wie die göttliche Barmherzigkeit und Güte.¹²⁹ Wie es sich für einen solchen Untertanen ziemt, vollzieht Johannes gewissermaßen eine schriftliche Proskynese.¹³⁰ In den einleitenden Absätzen folgen zudem Hinweise darauf, dass Justinian von Christus dazu bestimmt sei, über die gesamte Erde zu herrschen sowie Gratulationen zu Justinians jüngsten Siegen über die Barbaren und die Wiederherstellung des gesamten Römischen Reiches.¹³¹ Er zitiert sogar den Hymnus Ὁ μονογενὴς υἱός, den Justinian in die Liturgie aller orthodoxen Kirchen aufnehmen ließ.¹³² Die inhaltliche Widerlegung Chalkedons bewerkstelligt Johannes zum einen mit dem pseudologischen Syllogismus „Christi Natur ist zusammengesetzt, Natur und Hypostase sind austauschbar, daher ist Christi Hypostase zusammengesetzt.“¹³³ Zum anderen spitzt er den Unterschied zwischen Mia- und Dyophysiten auf ein Missverständnis zu: Während die einen darauf bestünden, dass Christus *aus* zwei Naturen geschaffen sei, würden die anderen daran festhalten, dass *in* Christus zwei Naturen gemeinsam vorhanden wären. Er reduziert das Problem auf einen einzigen griechischen Buchstaben, bzw. den Unterschied von ἐν und ἐκ.¹³⁴

Johannes Philoponos beweist mit diesem Brief, dass er sich den Anforderungen komplizierter diplomatischer Gratwanderungen anpassen kann. Er ist gleichzeitig be-

127 Vgl. MacCoull (2003) für eine detaillierte Studie.

128 Im Syrischen in Übersetzung statt Transliteration als „Freund der Menschen“ wiedergegeben.

129 Interessanterweise entspricht vor allem die Formulierung der Nachahmung und Nachfolge Gottes der üblichen Phraseologie bekannter ägyptischer Petitionen, die in Papyrus-Form überliefert sind. Vgl. MacCoull (2003) 392, Nr. 15. Sie ist zudem ein charakteristisches Merkmal syrischer Theologie, etwa in der *Doctrina Addai*.

130 Joh. Phil. Ep. 1.

131 Joh. Phil. Ep. 1–2 sowie 7.

132 Den sog. *Hymnus Justinians*. Die Zuschreibung geht auf Theophanes Confessor *Chronogr.* ad annum 6028 (535–536 n. Chr.), zurück. Vgl. MacCoull (2003) 393 f. und Newman (1998) 86 u. 89. Uthemann (1999) 38 f. datiert den Hymnus zwischen 532 und 536, zweifelt jedoch an Justinian als Autor.

133 MacCoull (2003) 396, Joh. Phil. Ep. 3.

134 MacCoull (2003) 394 u. 397 f. sowie Hainthaler (1996) 130.

stärkend gegenüber der eigenen Seite, konzilient gegenüber der Gegenseite und angepasst an die Spezifika der kaiserlichen Kommunikation. Als Autor und Intellektueller demonstriert er, wie konsequent die Gesellschaft des sechsten Jahrhunderts auf neue Situationen reagierte und wie bewusst man sich der eigenen Situation im größeren Zusammenhang des Reiches war. Selbst ein Philosoph, dessen Hauptbeschäftigung die Widerlegung eines lange toten anderen Philosophen war, kannte die kaiserliche Kirchenpolitik genauestens und konnte sich sehr zielgerichtet mit ihr auseinandersetzen. Dass er dabei präzise bestimmte Rollenvorstellungen und diplomatische Protokolle zitierte, beweist einmal mehr, dass die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen ohne Schwierigkeiten miteinander kommunizieren konnten. Der Kaiser sah sich als Renovator des Reiches, als Stellvertreter und Nachfolger Christi sowie als Schirmherr der Christenheit – und einem alexandrinischen Philosophen war dies klar und er konnte damit diplomatisch umgehen.

Ein entsprechendes, möglicherweise überraschendes, Bewusstsein für größere politische Zusammenhänge, kaiserliche Kirchenpolitik und die Gesellschaft des Reiches zeigt Kyrillos. Dessen hagiographischer Text, entstanden nach dem Konzil von Konstantinopel 553, ist ostentativ gekennzeichnet als „ohne jede säkulare Bildung“ und als reine Zusammenstellungen der Erzählungen der alten Mönche und Einsiedler.¹³⁵ Kyrillos nimmt effektiv den Habitus eines ungebildeten Chronisten an, der mit Schreibutensilien die Refugien der weisen Eremiten abgeht und deren Erzählungen für die Nachwelt festhält. Für die Wundertaten der Heiligen Euthymios und Sabas brauche es im Grunde weder Verständnis der Welt noch Bildung, sondern nur die Bereitschaft, Gottes Wirken in diesen Heiligen nachzuempfinden.¹³⁶ Eine Analyse des vermeintlich aus dieser Einstellung hervorgegangenen Textes offenbart allerdings, dass Kyrillos hauptsächlich in der Bibliothek gesessen und selbstverständlich über eine sehr solide Bildung verfügt haben muss. Abgesehen von klarem Griechisch beherrschte er den biblischen Kanon und richtete sein Werk an den naheliegenden literarischen Vorbildern aus. Alleine Athanasios' Vita des heiligen Antonios zitiert er 26 Mal, dazu übernahm er kürzere Passagen aus Gregor von Nazianz, Theodoret, den *Apophthegmata Patrum*, Palladios' Vita des Johannes Chrysostomos und Basilius von Ankyras Leben der Thekla.¹³⁷ Kyrillos' Beschreibung der Zeugung von sowohl Euthymios als auch Sabas ist jeweils der Zeugung Samuels im Alten Testament nachempfunden. Es kann keinen Zweifel daran geben, dass der Habitus des einfältigen Chronisten eine rhetorische Haltung ist, die wenig mit der Realität des Autors gemeinsam hat.

135 Die Behauptung, keine (säkulare) Bildung zu haben, ist im monastischen Milieu allerdings ein literarischer Topos. Auch vom hl. Antonius wurde behauptet, dass er im Grunde nicht einmal habe lesen können. Trotzdem sind von ihm mehrere Briefwechsel, unter anderem mit dem Hof in Konstantinopel, belegt. Vgl. Rubenson (1995) 35–38.

136 Kyr. Skyth. Vit. 6,17–6,21.

137 Eine ausführliche und in Teilen tabellarische Identifizierung der Zitate bei Kyrillos in Flusin (1983) 41–86.

Eine Diskrepanz zwischen Schein und Sein ist auch im historischen Kontext der Verfassung erkennbar. Als Mönch in der palästinensischen Wüste sollte Kyrillos auf den ersten Blick nicht in mittelmeeerweite Kontroversen involviert sein. Sowohl sein Thema, die Leben der Eremiten, als auch seine erklärte Herangehensweise, die Eremiten nach ihren Geschichten zu fragen, lassen zunächst vermuten, dass er wenig Bezug zu Reichszentrale und Kaiser hat. Allerdings sind die Mönche Palästinas unter Justinian alles andere als ein unpolitisches Thema: Sie fungieren als Gesandte, um bei Hof Steuererleichterungen für ihre Provinz zu reklamieren, sie anathematisieren in Jerusalem den vom Kaiser eingesetzten Bischof, und ihr Leben wird (wohl auch wegen ihres Engagements) zunehmend von kaiserlichen Gesetzen geregelt.¹³⁸ Die Verbindung aus politischer Brisanz und politischem Selbstverständnis hat Kai Trampedach dazu gebracht, die Bewohner der Wüstenklöster bei Jerusalem als Reichsmönchtum zu bezeichnen.¹³⁹ Kyrillos ist außerdem gleich doppelt triumphierend. Nach 553 gehörte er zu den Mönchen, die nach der Vertreibung häretischer „Origenisten“ die Neue Laura, eines der wichtigsten Klöster in der Nähe Jerusalems, besetzen. Und es hat sich spätestens mit dem Konzil von Konstantinopel herausgestellt, dass Justinian trotz des miaphysitischen Anastasios und trotz des miaphysitischen Einflusses von Theodora ein entschiedener Vertreter von Chalkedon war – der Orthodoxie, die auch Kyrillos vertrat. Nach 553 tritt für ihn also der Idealfall ein: Der rechtgläubige Kaiser und „seine“ Mönche handeln im Einklang und zum gegenseitigen Nutzen. Während der Kaiser den Gang der weltlichen Dinge im Sinne der Mönche regelt, regeln die Mönche das jenseitige Leben im Sinne des Kaisers – eine Reziprozität, die sowohl vom Kaiser in seinen Gesetzen als auch von Kyrillos propagiert wird.¹⁴⁰

Kyrillos ist ein engagierter Protagonist in den kirchenpolitischen Debatten seiner Zeit und ein Autor, dessen Arbeitstechnik der seiner säkularen Pendanten entsprach. Sie ist gekennzeichnet durch Belesenheit, ausgiebiges Zitieren und Kompilieren sowie die bewusste Wahl des literarischen Gestus. Darüber hinaus lässt sich zeigen, dass Kyrillos' intellektueller Horizont weit über mönchisches Leben und die diese betreffende Kirchenpolitik hinausgeht. Dass er in seinem Proöm zwei justinianische Edikte teilweise wörtlich wiedergibt und seine kirchenpolitische Gesamteinschätzung am Stand der Debatte des Konzils von 553 ausrichtet, ist angesichts der Relevanz für die Klöster verständlich. Allerdings kennt er darüber hinaus die Situation der Kirche im Reich im vierten Jahrhundert, die theologischen Diskussion vor dem Konzil von Chalkedon sowie die Streitfragen des Akakianischen Schismas.¹⁴¹ Sein Interesse an historischen Zusam-

¹³⁸ Vgl. dazu das 130 Seiten lange Kapitel über den legislatorischen Umgang Justinians mit Mönchen in Hasse-Ungeheuer (2016) 63–192 sowie Müller (2009), der die von dieser Gesetzgebung ausgehende soziale Kontrolle allerdings als sekundär ansieht.

¹³⁹ Trampedach (2005).

¹⁴⁰ Hasse-Ungeheuer (2016) 254.

¹⁴¹ So zum Beispiel die „arianischen“ Überzeugungen des Valens (Kyr. Skyth. Vit. 9,14–10,5), die Debatten um das Konzil von Ephesos 431 (Kyr. Skyth. Vit. 32,6–34) oder die „apostolischen“ Ansichten des römischen Bischofs Gerontius (Kyr. Skyth. Vit. 62,3–63,4).

menhängen beschränkt sich zudem nicht auf die Kirche: Das Debakel von Adrianopel, die Probleme des westlichen Reichsteils, die Revolte Vitalians und eine ganze Reihe an säkularen Chronologien (vor allem die Datierung nach Konsulaten und nach Indiktionen) werden von ihm gekonnt in die Lebensbeschreibungen eingearbeitet, bzw. dienen als deren Rahmen.

Aufgrund dieser historisierenden Ausgestaltung und Kyrillos' Angewohnheit, offizielle Dokumente zu konsultieren und seine Quellen anzugeben, könnte man von einer „historischen Methode“ sprechen, die zumindest für die Hagiographie ohne Vorläufer ist.¹⁴² Dabei sind die Parallelen zur auch säkularen Geschichtsschreibung, etwa zum Narrativ der *Kriege*, an vielen Stellen kaum zu übersehen. Strukturierende Eingriffe des Erzählers in das Narrativ etwa oder die Verbindung von Vorzeichen mit wichtigen historischen Entscheidungen prägen beide Werke gleichermaßen.¹⁴³ Wenn wir diese Beobachtungen auf das Publikum der jeweiligen Literaturen übertragen, zeigt sich hier eine deutliche Überschneidung, zum Beispiel auch in der Erwartung von Vorhersagen und Wundern.¹⁴⁴ Bei der Beschreibung der Aktivitäten des Alamundaros (Al-Mundhir) ergibt sich sogar eine auffällige Parallelität zu einer entsprechenden Bemerkung Prokops, die darauf schließen lassen könnte, dass Kyrillos Prokop konsultierte.¹⁴⁵ Auch ohne eine direkte Bezugnahme steht fest, dass gemeinsame Redewendungen und Themen keine Seltenheit zwischen den Genres waren.

Ein letzter Aspekt soll hier noch betont werden: Kyrill als Autor an der geographischen Peripherie des Reiches, außerhalb der städtischen Gesellschaft und ihrer partikularen Strukturen, zeigt eine Kenntnis ebendieser Gesellschaften und Strukturen, die in Detailfragen auch hauptstädtische Autoren übertrifft. Kyrillos' Beschreibung der Gesandtschaften des Sabas nach Konstantinopel beinhaltet zum Beispiel auch Fragen der Besteuerung. Die hier erwähnten und teilweise erklärten Steuern und Gesetze (etwa der *κουφισμός* oder das *χρυσόαγρυπον*) finden sich weder in Prokops *Kriegen* noch bei Agathias, obwohl beide Juristen im weiteren Sinn waren und säkulare Geschichte schrieben.¹⁴⁶ Dies ist einmal mehr ein Hinweis darauf, dass die für uns offensichtliche

¹⁴² Trampedach (2005) 285–292.

¹⁴³ Vgl. etwa Kyr. *Skyth. Vit.* 203,15 (auktorialer Eingriff) oder die Vorhersagen bezüglich der Rückeroberung Nordafrikas, Kyr. *Skyth. Vit.* 175,20f. und Prok. *Pol.* 3,10,18–20 (Prophezeiung der Eroberung Afrikas). Bei letzterem ist die Darstellung so ähnlich, dass man annehmen könnte, beide würden die gleiche Szene beschreiben. Vgl. dazu Meier (2003) 176 sowie Perczel (2021) 199–204 mit einem Vergleich der Darstellung des Samritaneraufstandes.

¹⁴⁴ Dies hat auch Hasse-Ungeheuer (2016) 232 betont, auch unter Rückgriff auf die Argumente von Binns (1994) 40 f.

¹⁴⁵ So Greatrex (2022) 242.

¹⁴⁶ Tatsächlich ist intime Kenntnis des Steuersystems bis zu einem gewissen Grad charakteristisch für kirchliche Autoren, die sich mehr und mehr mit den steuerlichen Konsequenzen ihrer Besitzungen auseinandersetzen mussten. Vgl. etwa Gregor von Tours über Steuererhebungen in Tours und Poitiers, Greg. *Tur. Franc.* 9,30.

Identität des Autors im Sinne seines Berufes oder seines sozialen Milieus im sechsten Jahrhundert keinerlei Rückschlüsse auf dessen Text erlaubt, und *vice versa*.¹⁴⁷

Gleichzeitig kennt Kyrillos kaiserliche Beamte wie *tractatores* und *vindices*, und die Mitarbeiter des *magister officiorum*.¹⁴⁸ Seine Protagonisten sind ständig in Kontakt mit wichtigen Funktionären wie dem Eunuchen Mamas, der *cubicularius* und *praepositus* gewesen sei, oder dem *comes sacrarum largitionum* Johannes.¹⁴⁹ Häufig genug sind sie die Söhne solcher Beamter oder allgemein Nachwuchs der städtischen Eliten. Und schließlich gibt Kyrillos ein detailreiches Bild der Hauptstadt und des kaiserlichen Palastes. Sowohl die Palasttopographie als auch die hier tätigen Funktionäre wie die *silentiarii* werden akkurat beschrieben, zudem werden Justinians *quaestor sacri palatii* Tribonian und die Magnaura erwähnt. Offensichtlich war Kyrillos sich auch des spätantiken Hofzeremoniells insgesamt bewusst, sonst hätte er es nicht beim Zusammenreffen Justinians mit Sabas in sein Gegenteil verkehren können.¹⁵⁰ In seiner Darstellung kaiserlicher Demut vor Mönchen, Eremiten und anderen potentiellen Heiligen bewegt sich Kyrillos wiederum in einem häufig bemühten literarischen Setting.¹⁵¹

Insgesamt war Kyrillos ein Autor, der seinen breiten intellektuellen Horizont effektiv einsetzte, um eine einflussreiche und einflussheischende Darstellung der Vorzüge palästinensischer Eremiten zu schaffen. Er orientierte sich dabei an der hagiographischen Tradition, erweiterte sie jedoch um historiographische Elemente und die gesamte Breite der oströmischen Gesellschaft, vom Einfluss arabischer Nomaden bis zu den Agenten der Bürokratie Konstantinopel. Es besteht kein Zweifel, dass auch ein Mönch im Hinterland von Jerusalem am politischen Diskurs des Reiches teilhaben konnte.¹⁵²

Ein wenig anders verhält es sich beim dritten Beispiel eines „peripheren“ Autors. Pseudo-Zacharias Rhetor steht hier stellvertretend für die florierende syrische Histo-

147 Im Fall von Prokop sticht nur seine, faktisch missverstandene, Behandlung einer 30jährigen Verjährungsfrist für Besitzansprüche hervor. Vgl. Esders (2019). Eine Ausnahme bildet die *Geheimgeschichte*, die sich ausführlich mit Steuern auseinandersetzt.

148 Kyr. Skyth. Vit. 128,1 und 149,5.

149 Kyr. Skyth. Vit. 244,17. Die intime Kenntnis und häufige Auseinandersetzung teilt Kyrill unter anderem mit Schenute von Atripe, der im vierten und fünften Jahrhundert eine ganze Reihe von Predigten verfasste, die sich aus Gesprächen mit kaiserlichen Beamten speisten. Vgl. z. B. Schenute *Or.* Bd. 8, Nr. 19 („Ich antwortete“), die von einem Treffen mit dem *comes* Caesarius sowie dessen Rechtsberatern und Funktionären berichtet.

150 Kyr. Skyth. Vit. 173,11 – 173,28. Dass Justinian dem Eremiten entgegenkomme und ihn küsse, ist nur das offensichtlichste Merkmal dieser Umkehrung.

151 Vgl. Diefenbach (1996) 61, besonders N. 134. Beispiele finden sich etwa bei Euagrius oder in der Vita des Symeon Stylites. Obwohl solche Situationen primär von Kirchenhistorikern und Hagiographen beschrieben werden, die ein Interesse daran haben, den Kaiser einem Heiligen unterzuordnen, ergibt eine symbolische Unterwürfigkeit durchaus Sinn. Als Strategie der subtilen Machtausübung kann solches Verhalten sowohl die *pietas* als auch die *auctoritas* des Herrschers erhöhen. Vgl. Leppin (2009).

152 Der relativ rezente Fund einer syrischen Übersetzung eines Teils der Vita des heiligen Sabas deutet allerdings darauf hin, dass zumindest ein Teil vor allem der für Konstantinopel spezifischen Details eine nachträgliche Einfügung eines mittelalterlichen Kopisten sein könnte, und dass der ursprüngliche Text weniger offizielles Hof-Vokabular beinhaltete. Vgl. Perczel (2021) 196 – 198.

riographie der Spätantike, die eine interessante Paralleltradition zur griechischen Historiographie bildet. Weil das bis heute überlieferte Textkorpus in syrischer Sprache (fast) ausschließlich im christlichen Kontext verwurzelt ist,¹⁵³ sind inhaltliche und konzeptionelle Überschneidungen mit klassisierenden Autoren wie Prokop, Agathias oder auch Johannes Lydos *a priori* unwahrscheinlich. Tatsächlich ist jedoch auch dieses spezifische Genre, das wegen der geographischen Beschränkung des Syrischen in seiner Wirkung und seinem Rezipientenkreis auf die christliche, üblicherweise klerikale, gebildete Elite der Levante beschränkt war, über viele Stränge mit der literarischen Produktion des griechischen Mittelmeerraums verbunden.¹⁵⁴

Pseudo-Zacharias hat in sein in den 560er Jahren entstandenes und insgesamt wenig kohärentes historisches Narrativ einen Teil der griechischen Kirchengeschichte des Zacharias von Mytilene in Übersetzung aufgenommen. Daraus wird deutlich, dass in jedem Fall keine allzu schwerwiegende Sprachbarriere zwischen den beiden Literaturen angenommen werden muss.¹⁵⁵ Einem Mönch in einem Kloster bei Amida stand demnach eine Bibliothek zur Verfügung, die auch relativ rezente griechische Werke kaufte und übersetzen ließ.¹⁵⁶ Allerdings findet sich in der Chronik des Pseudo-Zacharias eine ganze Reihe an Werken und Dokumenten sehr unterschiedlichen Ursprungs.¹⁵⁷ Vollkommen überraschend ist etwa, dass Pseudo-Zacharias offenbar einen Appendix zur *Notitia Urbis Romae* übernahm, der die Anzahl bestimmter Gebäudetypen in der Stadt Rom auflistete.¹⁵⁸ Überraschend ist dies insofern, als die Stadt in seinem Werk sonst keine größere Rolle spielt und Pseudo-Zacharias auch kein gesteigertes Interesse an Architektur oder gar *ekphrasis* hatte. Außerdem liest er die Liste als Beweis der Großartigkeit der Stadt und des Imperiums, obwohl neben den Kirchen auch heidnische Tempel, Badehäuser und sogar Bordelle aufgezählt werden. Offenbar war sein ansonsten sehr striktes christliches Werturteil in dieser Hinsicht weniger virulent als das positive Image der traditionellen römischen Stadt und ihrer architektonischen Ausformung. Unter Umständen versteht Pseudo-Zacharias die Stadt Rom als Sinnbild der vergangenen Größe des Römischen Reiches – ganz analog zu Prokop.¹⁵⁹ Die Benutzung einer solchen Liste, die weder die Kirche noch die Region betraf (und damit nicht mit den zentralen Themen des Textes im Zusammenhang stand) und die zudem das heid-

153 Vgl. Watt (2018) 47.

154 Tatsächlich werden die Abhängigkeiten und spezifischen Unterschiede zwischen syrischer und griechischer Literatur auch weiterhin zu den Kernthemen syrischer Studien gehören. Vgl. Watt (2018) 58. Zur syrischen Historiographie vgl. Débié (2015), mit sowohl einleitenden als auch substantiellen Bemerkungen und einem exzellenten Repertorium.

155 Aus der Inkorporierung dieses Werkes ist die ursprüngliche Annahme entstanden, dass es sich hierbei um die gesamte Kirchengeschichte des Zacharias handle. Eine allgemeine Einleitung zu Pseudo-Zacharias und den relevanten Fragen der Forschung vgl. Greatrex et al. (2011) 1–75.

156 Die Kirchengeschichte des Zacharias endete wohl mit dem Jahr 491, während Zacharias noch im Jahr 536 gelebt haben muss. Vgl. Rist (2002).

157 Vgl. die Tabelle seiner Quellen in Greatrex (2009) 48f.

158 Ps.-Zach. *Chron.* 10,16.

159 Vgl. dazu Moore (2014) 266–269.

nische Erbe des Reiches eindeutig hervorhob, ist einerseits ein Merkmal eines Werkes, das keinen Wert auf Homogenität legte. Anders als bei vielen der Schriften, die in diesem Kapitel behandelt wurden, fehlt bei Pseudo-Zacharias der leitende Gedanke, dem andere Faktoren untergeordnet sind. Es gibt weder eine politische noch eine literarische Agenda. In einigen Passagen wird immerhin die kirchenpolitische Ausrichtung des Autors deutlich, doch auch diese ist alles andere als dominant.¹⁶⁰

Andererseits ist die Liste Ausdruck des breiten Interesses eines syrischen Mönches an unterschiedlichen, das gesamte Reich umspannenden, Themen und Literaturen. Man hat als Leser das Gefühl, dass der Autor unter Umständen nicht alle seine Vorlagen verstanden hat und definitiv daran gescheitert ist, ein lesbares Buch zu schreiben. Dennoch ist er eindeutig ein Autor, der alle intellektuellen Möglichkeiten des sechsten Jahrhunderts hatte. Er war weder beschränkt auf monastische Literatur noch auf biblische Themen und Patristik. Stattdessen schrieb er eine zwar unzusammenhängende, aber dafür allen Aspekten seiner Zeit gegenüber offene Chronik. Neben dem eminenten Problem der Orthodoxie und den Problemen, die sich aus religiösen Differenzen zwischen Kaiser und Bischöfen ergeben, beschäftigen Pseudo-Zacharias zum Beispiel auch der mit den Sasaniden verbündete arabische Warlord Al-Mundhir,¹⁶¹ die Revolte Vitalians und transkaukasische Hunnen und ihre Kriegsgefangenen. Alle diese Themen werden auch von Prokop teilweise ausführlich behandelt und gehörten offensichtlich in die allgemein zugängliche Diskursmasse historischen Materials.

Nicht zu vernachlässigen ist außerdem, dass Pseudo-Zacharias – mit Ausnahme Prokops – die einzige zeitgenössische Gesamtdarstellung der römisch-persischen Konflikte der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts bietet.¹⁶² Sie ist weniger sorgfältig strukturiert und weniger vielfältig sowie an einigen Stellen in Sachfragen falsch, insgesamt jedoch selbstständig und teilweise detaillierter als Prokop. Die Beschreibung der sasanidischen Belagerung Amidas im Jahr 502 ist ein bezeichnendes Beispiel.¹⁶³ Sie ist eine in sich geschlossene Episode, die, wie viele solcher Episoden im Werk, durchaus konsequent ein partikulares Ziel verfolgt. Pseudo-Zacharias versucht hier, die Einnahme der Stadt als Gottes Strafe für das frevelhafte Verhalten ihrer Einwohner darzustellen. Von dieser Deutung abgesehen folgt die Belagerung den in der klassischen Historiographie üblichen Mustern und beinhaltet auch die entsprechenden Topoi.¹⁶⁴ Trotzdem muss Pseudo-Zacharias die Topographie gekannt haben: Wegen seiner genauen Be-

¹⁶⁰ Vgl. Greatrex et al. (2011) 60–62.

¹⁶¹ Unter anderem im Zusammenhang von Christenverfolgungen in der himyaritischen Hauptstadt Najran. Allerdings gehört diese Episode zu den häufig überlieferten Anekdoten der syrischen Historiographie. Vgl. die, epische, Fußnote 20 in Greatrex et al. (2011) 283 f.

¹⁶² Trotzdem geht die Forschung davon aus, dass er sich auf eine einzige Vorlage stützte, eine sog. justinianische Quelle, die vielleicht auch Prokop in Teilen benutzte. Ob die Annahme einer singulären Vorlage notwendig ist, ist fraglich, entspricht aber der gängigen Praxis. Vgl. erneut die Tabelle in Greatrex (2009) 48 f. Débié (2003) 616 postuliert Eustathios von Epiphaneia als gemeinsame Quelle.

¹⁶³ Vgl. Greatrex (2010).

¹⁶⁴ Débié (2003) 614.

schreibung der Stadt wird in der Forschung davon ausgegangen, dass er selbst dort gelebt hat.¹⁶⁵

Es existieren in den *Kriegen* Prokops und in der edessenischen Chronik des Josua Stylites zwei weitere Beschreibungen der Belagerung, die zwar jeweils eindeutig nicht inhaltlich zusammenhängen, bzw. unabhängig voneinander entstanden sind, jedoch ganz ähnlich funktionieren.¹⁶⁶ In beiden ist die Einnahme der Stadt (auch) als Strafe für das Verhalten der Einwohner dargestellt und beide funktionieren narrativ nach dem klassischen Belagerungsschema. Offensichtlich liegt den insgesamt drei Darstellungen nicht eine gemeinsame Quelle zu Grunde, weil in allen dreien jeweils wichtige Informationen vorkommen, die den anderen beiden fehlen. Vielmehr lassen sie darauf schließen, dass alle drei Autoren über ein gemeinsames Verständnis darüber verfügen, was in Amida passiert ist, und vor allem wie eine Belagerung in einem Geschichtswerk auszusehen hat.¹⁶⁷ Obwohl also drei in ihrer Konzeption und ihrer Ausführung sehr unterschiedliche Schriften dasselbe Ereignis beschreiben, ist diese Beschreibung, aufgrund eines gemeinsamen intellektuellen Hintergrundes, dennoch deckungsgleich. Nur Details – wie die vorlauten Prostituierten bei Prokop, der Sarazenenkönig Naʿaman bei Josua Stylites oder das Anzünden eines Tunnelfeuers bei Pseudo-Zacharias – unterscheiden sie.

Für die syrische Historiographie ist längst etabliert, dass sie in ihrem Ursprung eine mit der Zeit unabhängig werdende Traditionslinie der griechischen Historiographie war.¹⁶⁸ Allerdings wird als Bezugspunkt in erster Linie die Kirchengeschichte von Eusebios gesehen.¹⁶⁹ Unzweifelhaft bestehen tatsächlich enge Verbindungen zwischen Pseudo-Zacharias und Eusebios – allein schon, weil er Teile der Kirchengeschichte des Zacharias von Mytilene übernahm. Man muss allerdings konstatieren, dass ebenso eine Verbindung zur klassizistischen säkularen Geschichtsschreibung besteht. Diese manifestiert sich unterschiedlich und mag insgesamt von nachrangiger Bedeutung sein. Sie ist jedoch trotzdem wichtig, um zu verstehen, dass die verschiedenen Genres im sechsten Jahrhundert nicht durch intellektuelle Barrieren voneinander getrennt waren,

¹⁶⁵ Greatrex et al. (2011) 32.

¹⁶⁶ Die Chronik des Josua Stylites ist zur Hälfte eine auf Edessa fokussierte, annalistische Geschichte, und zur anderen Hälfte eine Darstellung römisch-persischer Beziehungen zum Beginn des sechsten Jahrhunderts. Anders als die Chronik von Pseudo-Zacharias ist diese Chronik relativ stringent organisiert. Die Kapitel haben eine ähnliche Länge, am Ende jedes Jahres notiert Josua den aktuellen Brotpreis und das Zentrum des Geschehens bleibt mehrheitlich Edessa. Das rhetorisch stilisierte Proöm Josuas ist ein weiterer Hinweis für die Verflechtung syrischer und griechischer Literaturen. Vgl. Luther (1997), Watt (2018) 56. In jedem Fall stand Josua der klassizistischen Historiographie näher als etwa Pseudo-Zacharias, vgl. Watt (1999).

¹⁶⁷ Débié (2003) 612–616. Sie nimmt aufgrund der strukturellen Ähnlichkeiten eine gemeinsame Quelle von Prokop und Pseudo-Zacharias an. Abgesehen davon, dass wir nicht wissen, was diese Quelle hätte sein können, scheint eine gemeinsame Grundlage auch nicht zwingend erforderlich.

¹⁶⁸ Débié (2003) 617–619 hat gezeigt, dass alle späteren syrischen Beschreibungen der Belagerung von Amida allein auf Pseudo-Zacharias zurückgehen, was dafür spricht, dass sich die syrische Historiographie ab dem siebten Jahrhundert mehrheitlich auf syrische Quellen stützte und der Bezug zu griechischen Quellen schwächer wurde.

¹⁶⁹ Débié (2009).

und um zu verstehen, dass auch die vermeintlich getrennten Parallelgesellschaften, die diese Genres produzierten, durchaus voneinander wussten und miteinander kommunizierten. Es ist vor diesem Hintergrund nicht weiter rechtfertigungsbedürftig, dass Prokop ein zentrales Element der syrischen Kirche und ihrer Literatur, die Abgarlegende,¹⁷⁰ ausführlich behandelt und sogar erweitert. Genauso wenig sollte es verwundern, dass ein Autor wie Pseudo-Zacharias ganze Kapitel seiner Chronik auf der *Notitia Urbis Romae* und der Geographie des Klaudios Ptolemaios aufbaut.

4 Fazit: Autorschaft und Literaturen in Konstantinopel

Ein Überblick der literarischen Produktion in Konstantinopel und in den Provinzen des Reiches ist in dieser kurzen Form zwangsläufig unvollständig und kann unmöglich den verschiedenen Autoren und Werken gerecht werden. Dennoch: die hier analysierten Autoren und ihre Schriften zeigen eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten, die die strenge Trennung in separate Genres und monolithische gesellschaftliche Gruppen in Frage stellen. Anders als man es vielleicht vermuten könnte, gibt es im sechsten Jahrhundert weder distinkte Arbeitsweisen noch distinkte literarische Kosmen, die ausschließlich für die Texte einer spezifischen gesellschaftlichen Gruppe charakteristisch sind. Es wäre dementsprechend falsch anzunehmen, dass etwa Mönche nur dezidiert christliche Literatur rezipierten und entsprechend nur Kenntnisse über im weitesten Sinne Kirchenangelegenheiten hätten. Eine große Kluft in der durch Literatur wahrnehmbaren Lebenswelt zwischen Mönchen und einer „säkularen“ städtischen Elite ist auszuschließen. Ganz im Gegenteil: sowohl die Techniken der Literaturproduktion als auch das Panorama der rezipierten Schriften sowie die behandelten Themen überschneiden sich.

Es scheint viel eher so, als seien Genre und Thema einer Schrift grundsätzlich in erster Linie Entscheidungen des Autors gewesen. Der persönliche Hintergrund und die Weltanschauung des Autors hatten nicht notwendigerweise einen Einfluss auf diese Entscheidungen. Das bedeutet natürlich nicht, dass sie nur marginale Bedeutung gehabt hätten oder die Schrift dann nicht beeinflusst hätten. Allerdings sind die Person und Persönlichkeit des Autors mitnichten der allein determinierende Faktor, als der er häufig wahrgenommen wird. Ohne weiteres kann Agathias erotische Gedichte verfassen und Homilien zitieren, kann Johannes Lydos biblische Himmelszeichen analysieren und die heidnische Vergangenheit Roms glorifizieren, kann Prokop den Kaiser als Bauherren feiern und als Antichrist stilisieren. Es ist uns jeweils nicht möglich, zwischen Wahrfähigkeit und Täuschung zu unterscheiden, noch ist es sinnvoll, immer auf diesem Gegensatz zu bestehen.¹⁷¹ Erwiesenermaßen kommen diese vermeintlich wider-

¹⁷⁰ Prok. *Pol.* 2,12,25, vgl. unten 161–174.

¹⁷¹ Diese Debatte wurde beispielhaft im Fall von Nonnus von Panopolis geführt, der im fünften Jahrhundert mit einem dionysischen Epos und einer Paraphrase des Johannesevangeliums zwei auf den

sprüchlichen Aussagen und Ansichten nicht nur innerhalb des Œuvres eines Autors, sondern sogar innerhalb einer einzelnen Schrift eines Autors vor. Dass keine Einheitlichkeit innerhalb eines größeren Zusammenhangs wie Genre oder gesellschaftlicher Gruppe besteht, ist selbstverständlich. Weder bedeutet also das Verfassen einer Schrift ohne Bezug zum Christentum, dass ein Autor Heide, Philosoph oder Teil einer traditionellen Elite ist. Noch bedeuten die Herkunft aus einer elitären Familie und eine nachweisliche säkulare Bildung, dass das christliche Bekenntnis eines Autors nur Fassade ist. Und schließlich bedeutet weder das eine noch das andere, dass ein Autor sich deshalb gegen den Vorwurf, Heide zu sein, verteidigen musste.

Nichtsdestotrotz haben viele Autoren ihrem persönlichen Hintergrund entsprechend geschrieben. Dass Kyrillos als Mönch hauptsächlich über Mönche schreibt, ist nicht verwunderlich. Allerdings wäre es falsch zu glauben, dass dies für einen Mönch in Palästina das einzig mögliche Thema gewesen wäre, und die Hagiographie das einzig mögliche Genre. Kyrillos' Viten zeigen mit ihren diversen Chronologien, ihren Details über die kaiserliche Palasttopographie, ihrer konsequenten Einordnung der Geschehnisse in den Reichskontext und den immer wiederkehrenden Beamten und säkularen Eliten, dass auch ein Mönch in einer Klosterbibliothek über das nötige Wissen verfügte, um am reichsweiten politischen Diskurs seiner Zeit teilzuhaben. Es war seine bewusste Entscheidung, das Genre der Hagiographie als Rahmen zu verwenden. Entsprechend rechnete er damit, dass hagiographische *interpretive communities* mit seinen Themen und seinem Vokabular etwas anfangen konnten.

In einem wenig beachteten Aufsatz hat Dieter Roderich Reinsch in Bezug auf die Genreentscheidung vor allem hinsichtlich der sprachlichen Merkmale eines Textes den Begriff Register gewählt. Frühe byzantinische Autoren hätten nicht aus Unkenntnis ein „einfacheres“ Griechisch oder ein „einfacheres“ Genre geschrieben, sondern aus bestimmten Überlegungen heraus für ihren Text ein sprachliches Niveau, oder Register, gewählt, das den momentanen Erfordernissen entsprach.¹⁷² Daraus ergibt sich nicht automatisch, dass alle Autoren der Zeit auch ein makellooses klassizistisches Griechisch hätten schreiben können. Allerdings muss man, dieser These folgend, davon ausgehen, dass sich der Großteil der Autoren der Zeit zumindest darüber im Klaren war, dass diese verschiedenen Register theoretisch zur Verfügung standen. Ein weiteres Beispiel soll die Validität der These untermauern.

Ein bisher nur kurz erwähnter Autor, der auch um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Konstantinopel arbeitete, ist Jordanes. Er fällt insofern aus den bisherigen Vergleichen, als er wohl wenig bis gar kein Griechisch verstand und damit wenig direkte Anknüpfungspunkte an die bis hierhin besprochenen Autoren bietet. Allerdings steht er stellvertretend für ein ebenso nicht zu vernachlässigendes lateinisch geprägtes Milieu in

ersten Blick opponierende Texte verfasste. Vgl. Cameron (2015). Für einen ähnlichen Fall vgl. Jeffreys (2010), die von der Beobachtung ausgehend, dass die Genreentscheidung eines Autors unsere Erwartungen an seine persönliche Religiosität unnötig verzerrt, Johannes Malalas' Haltung zu Theologie analysiert.

¹⁷² Reinsch (1991).

Konstantinopel,¹⁷³ das keineswegs literarisch isoliert war. Jordanes' bekanntester und originellster Text ist mit den *Getica* ein historischer Versuch der Rechtfertigung der Goten und der Rekonziliation derselben mit römischen Interessen.¹⁷⁴ Thematisch und sprachlich ist er anders gelagert als die Mehrzahl der übrigen hier besprochenen Texte. Trotzdem kann auch Jordanes mit denselben Maßstäben gelesen werden. Die *Getica* stehen in ihrem Fokus auf die Geschichte der Goten in starkem Kontrast zu allen anderen Autoren in Konstantinopel und die Debatte um das eigentliche Zielpublikum der Schrift ist keineswegs abgeschlossen.¹⁷⁵ Allerdings unterscheidet sich Jordanes viel weniger von seinen Zeitgenossen, als es der Anschein der *Getica* provoziert. Mit der *Romana* hat er eine kurze Chronik von Adam bis in die 550er Jahre geschrieben, die von der Grundidee und der prinzipiellen Arbeitsweise etwa Johannes von Antiochia entspricht. Der Großteil der älteren römischen Geschichte ist dabei kompiliert aus beliebten Werken wie Florus und Eutrop sowie der Chronik des Hieronymus, während die rezentere Geschichte zu einem Großteil mit Marcellinus Comes übereinstimmt.¹⁷⁶

Trotzdem geht der *Romana* nicht die politische Aktualität verloren: Die Zusammensetzung der verschiedenen Quellen, in Verbindung mit eigenen Zusätzen, erlaubt es Jordanes, seine von den Ereignissen der 540er Jahren geprägte negative Grundstimmung in die Schrift einfließen zu lassen. Das Imperium erscheint in einem langanhaltenden Untergang gefangen zu sein.¹⁷⁷ Neben dieser sehr allgemeinen Färbung gibt es in der *Romana* sehr dezidierte politische Aussagen, die auf aktuelle Themen anspielen: Jordanes nimmt subtil Bezug auf den Diskurs über die Deutung der republikanischen Geschichte, der sich zwischen den Proömien von Justinians Novellen, Johannes von Antiochia und Johannes Lydos entspannt,¹⁷⁸ er positioniert sich, kurz aber eindeutig ablehnend, in der Frage um die Bewertung des Konzils von Chalkedon und die sogenannte theopaschitische Formel,¹⁷⁹ und er zeigt mit seiner durchweg positiven Charakterisierung Kaiser Julians, dass er christliches Bekenntnis und Kirchenpolitik offensichtlich trotzdem nicht für allein ausschlaggebende Kriterien bei der Bewertung eines Kaisers hält.¹⁸⁰

Jordanes' literarischer Horizont ist ebenso vielfältig wie dem sechsten Jahrhundert angemessen. Er arbeitet sowohl mit Klassikern wie Vergil,¹⁸¹ als auch mit Geographen

173 Jeffreys (2006) 136 f. Vgl. dazu beispielhaft Croke (2001) 70–76 sowie in Bezug auf Jordanes Whately (2013) 67.

174 Van Hoof und Van Nuffelen (2018) 295. Eine kurze Rekapitulation der lange Zeit zentralen Debatte zu Jordanes, zur Frage nach der Abhängigkeit der *Getica* von der verlorenen Gotengeschichte Cassiodors, in Wilkinson (2018) 259–261.

175 Vgl. etwa in Pinto (2017), Wilkinson (2018), Kasperski (2019) oder Maskarinec (2020).

176 Vgl. die genaue Aufarbeitung der Quellen in der kritischen Edition der MGH, Auct. Ant. 5,1,1–21.

177 Kruse (2015) 240.

178 Vgl. Kruse (2015) 240–243.

179 Van Hoof und Van Nuffelen (2018) 279 f.

180 Van Hoof und Van Nuffelen (2018) 81. Dazu kommen immer wieder kritische Formulierungen Justinian gegenüber. Vgl. etwa das Fazit von Whately (2013) 77 f.

181 Swain (2010).

wie Klaudios Ptolemaios und Pomponius Mela,¹⁸² als auch mit sehr rezenten Autoren. Neben der Gotengeschichte Cassiodors bezieht er sich auch auf dessen kirchengeschichtliche *Historia tripartita*¹⁸³ und hat wohl auch Prokop rezipiert.¹⁸⁴ Diese Vielfältigkeit trifft nicht nur auf die *Romana*, sondern auch auf die *Getica* zu. Beide Schriften, die auch in Abhängigkeit zueinander formuliert sind, spiegeln die gängigsten Trends der Mitte des sechsten Jahrhunderts wider. Eklektizismus (im Sinne eines Zusammenführens verschiedener literarischer Traditionen), politische Aktualität und eine Mischung aus Exzerpten und originären Argumenten sind dabei die offensichtlichen Beispiele.

Insofern sind die *Getica* auch weniger „absonderlich“ als es den Anschein hat. Obwohl mit den Goten der Fokus außerhalb des römischen Kontextes liegt, sind die *Getica* nicht nur hinsichtlich der politischen Aussage um ihre Einbeziehung in das Imperium und seine Geschichte bemüht, sondern auch historiographisch. Beide Texte stehen gemeinsam sinnbildlich dafür, dass Jordanes – und die Amaler – Teil des historisch-politischen Diskurses in Konstantinopel sind.¹⁸⁵ Dieser Diskurs sprengte die herkömmlichen Grenzen literarischer Traditionen und Genres ebenso wie die üblichen Trennungen in weltliche und kirchliche Gesellschaften und Themen. Die Krux ist hier zudem, dass Jordanes sich bewusst gewesen sein muss, dass sein Œuvre mit anderen Konventionen arbeitete als manche seiner Vorgänger. Ob er auch anders hätte arbeiten können, ist angesichts seiner nachweislichen Kenntnis des großen Spektrums an historischen und zeitgenössischen Literaturen irrelevant. Sein persönliches literarisches Register ist informiert und entspricht eindeutig den Konventionen der 550er Jahre, obwohl es sich sprachlich und thematisch dem Mainstream entzieht.

Der literarische Kosmos Konstantinopel, inklusive der Provinzen des Reiches, war geprägt von einer großen Bandbreite an verschiedenen Sprach- und Genreentscheidungen, von multiplen Zugängen zur Vergangenheit und der politischen und religiösen Gegenwart. Er zeichnet sich aber auch dadurch aus, dass diesen Entscheidungen und Zugängen relativ einheitliche Arbeitstechniken zugrunde liegen. Was noch wichtiger ist: In jedem der hier behandelten Fälle ist diese Entscheidung in Kenntnis der Alternativen entstanden. Nicht nur haben einzelne Autoren wie Agathias oder Johannes Philoponos in mehreren vermeintlich getrennten Genres geschrieben und so auf vermeintlich getrennte gesellschaftliche Gruppen eingewirkt (oder ihnen gar angehört). Auch Autoren, die sich auf ein Genre und eine gesellschaftliche Gruppe spezialisierten, wie Kyrill oder auch Jordanes, verstanden die Existenz anderer gesellschaftlicher Gruppen und Genres, kannten und rezipierten sie auf völlig natürliche Weise.

Selbst Romanos Melodos, der mit dem Kontakion ein neues Genre der liturgischen Dichtung begründete und im Grunde ausschließlich innerhalb des Gottesdienstes rezi-

¹⁸² Jord. *Getica* 3,16.

¹⁸³ Van Hoof und Van Nuffelen (2018) 289.

¹⁸⁴ Whately (2013) 73.

¹⁸⁵ In diesem Sinne auch Maskarinec (2020), die insbesondere die *Romana* auf aktuelle Diskurse über das Wesen und die Charakteristika des Reiches bezieht, wobei Militär, Gesetze und christliche Herrschaft im Vordergrund stünden.

piert wurde, ist von dieser Regel eingeschlossen.¹⁸⁶ Romanos war gebürtig aus Antiochia und schrieb seine Kontakia in Konstantinopel. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dieses neue Genre eine Fusion aus griechischer Homiletik und syrischer Poesie,¹⁸⁷ und obwohl es sich in erster Linie um Bibelexegese und -didaktik handelt, sind seine Kontakia keineswegs ausschließlich damit beschäftigt, oder auch nur durch frühere Bibelexegesen geprägt. Mit der Unterstützung der kaiserlichen Version der sakralisierten Herrschaft und der Stellvertreterschaft Gottes positioniert sich Romanos politisch,¹⁸⁸ allerdings sind einige Verse durchaus auch als harsche Kritik an Justinian lesbar.¹⁸⁹ Mit anderen Versen äußert er sich zudem dezidiert gesellschaftspolitisch. Er macht Scherze auf Kosten derjenigen, die sich mit Platon und Homer beschäftigen,¹⁹⁰ und nimmt unter anderem mit dem Schicksal einer Prostituierten auch alltägliche Problematiken auf.¹⁹¹ Pikant ist, dass ein Epigramm von Paulos Silentiarios eine so ähnliche Geschichte einer Prostituierten aufnimmt, dass man von einem intertextuellen Dialog reden könnte – wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen: Paulos' Protagonistin zieht größtmöglichen, auch sexuellen, Vorteil aus ihrer Stellung, während Romanos auf die Überwindung der Promiskuität und die Liebe zu Christus zielt.¹⁹² Selbstverständlich ist auch Romanos' intellektuelles Gepäck nicht auf den patristischen Kanon fixiert. Eine wiederkehrende Inspiration seiner Verse sind die Fabeln Aesops (die er interessanterweise in syrischen Versionen rezipiert),¹⁹³ und die Narrative der Kontakia folgen den Regeln der klassischen Rhetorik (ebenso wie zum Beispiel sein Vorbild Dion Chrysostomos).¹⁹⁴

Auch Romanos, als literarisch „eindimensionaler“ Autor, zeigt bei näherem Hinsehen also alle Charakteristika seiner Zeitgenossen. Es sollte angenommen werden, dass er sich der Existenz und des Florierens anderer Literaturen, politischer Gesinnungen und gesellschaftlicher Zusammenhänge sehr bewusst war.¹⁹⁵

186 Die Bezeichnung Kontakion ist allerdings eine nachträgliche und erst seit dem neunten Jahrhundert gebräuchlich. Vgl. Gador-Whyte (2017) 9 f.

187 Cunningham (2008) 251 f. Die Verbindung von Theologie und Poesie gilt als herausragendes Charakteristikum syrischer Literatur; vgl. Watt (2018) 49.

188 Koder (2008) 282.

189 Kritik an der Vorstellung, Romanos sei Propagandist bei Papoutsakis (2007) 66 f. Über literarische Parallelismen könnte Justinian auch als Herodes, Julian Apostata oder als Antichrist gelesen werden, Papoutsakis (2007) 73 f. Kritik an Justinian hat auch Varghese (2006) entdeckt, die Romanos einen schleichenden Übergang vom Anhänger zum Kritiker diagnostiziert.

190 Rom. Mel. *Kont.* 33,173–6.

191 Rom. Mel. *Kont.* 10,1.

192 Vgl. Smith (2019) 7–11.

193 Papoutsakis (2007).

194 Holmsgaard Eriksen (2018) 94. Zu Romanos und Chrysostomos vgl. Maisano (2008).

195 So auch Arentzen (2017) 6–8.

III Milieus und Messaging: „fremde“ Welten und „heimische“ Milieus

Die bisherigen Beobachtungen haben hervorgehoben, dass Prokop vorgeprägte Themen und Räume individuell adaptierte und frei umgestaltete. Sein Umgang mit Quellen und Vorbildern spiegelt im Fall des Exkurses über Euphrat und Tigris und die darin verwobene Orestes-Episode die für die klassizistische Historiographie typische Bindung an griechisch-römische *paideia* wider. Das Aufgreifen griechischer Tragödien und kaiserzeitlicher Geographie ist hier ebenso als intellektuelles wie als soziales Phänomen zu deuten: bestimmte elitäre Milieus zogen einen Teil ihrer Identität aus diesem Bildungsideal und der mit ihr verbundenen literarischen Praxis. Allerdings hat sich auch gezeigt, dass der Prokop umgebende literarische Kosmos (wobei damit nicht gesagt sein soll, dass Prokop tatsächlich im Zentrum des hauptstädtischen literarischen Kosmos gestanden hätte) sehr vielfältig war. Autoren aus den verschiedensten Milieus, von Bürokraten bis hin zu Mönchen, inkorporierten Themen, Motive und Techniken, die für ihre jeweiligen Milieus nicht eigentlich konstitutiv scheinen. Die primäre Intention eines größeren Textes, und die Erwartungen seiner *interpretive communities*, konnten im Detail vernachlässigt werden, beziehungsweise erlaubten eine gewisse Offenheit für diverse Anknüpfungspunkte. Effektiv war die Entscheidung für ein Genre nicht abhängig von der Biographie des Autors, und genauso wenig eine Absage an Themen, Motive und Techniken, die für andere Genres und Milieus charakteristischer waren. Die Lebenswelten der verschiedenen Milieus und Autoren waren nicht so unterschiedlich, ihre Bildung und Methode hatten sichtlich Überschneidungen und es wird deutlich, dass die verschiedenen Milieus nicht nur voneinander wussten, sondern auch einander rezipierten und miteinander kommunizierten.

Wie jedoch verhält sich diese Offenheit für genrefremde Einflüsse und das Mittragen von Rezeptionsangeboten dort, wo der bekannte soziogeographische Deutungsrahmen verlassen wird? Die klassische Ethnographie, als Teilmenge der klassizistischen Historiographie, ist in vielerlei Hinsicht ein geschlossenes System der Kommunikation, mit stark topischen Aufladungen und dominanten intertextuellen Bezügen.¹ Das ist sogar der Fall, wenn sie als Augenzeugenbericht auftritt. Obwohl diese Feststellung auch für Prokop zutrifft, hat sie jedoch innerhalb seines Werkes keine Allgemeingültigkeit. Zwei Beispiele, die unter anderen Umständen rein ethnographisch behandelt werden würden, von Prokop aber in einem anderen Deutungsrahmen präsentiert werden, sollen dies verdeutlichen.

¹ Vgl. kursorisch Kaldellis (2013) 1–25. Offensichtlich ist jedoch, dass Ethnographie auch in anderen Genres adaptiert wurde – sowohl als Perspektive (vgl. Berzon [2016] für christliche Heresiologie) als auch hinsichtlich Topik und Motivik (vgl. Gillett [2011] für fränkische diplomatische Texte).

1 Brittia und das Problem des Radigis

Ein in jeder Hinsicht spezieller Fall ist der Exkurs über die Insel Brittia und die Verwicklungen zwischen den dort lebenden Angeln sowie den Warnen und den Franken.² Klar ist immerhin, dass es sich um einen Exkurs handelt: Der Abschnitt wird mit den typischen Worten „Zu dieser Zeit“ eingeleitet und mit der ebenso gängigen Formulierung „Ich aber will nun den Faden meiner Erzählung wieder aufnehmen“ abgeschlossen. Dazwischen liegen knapp acht Seiten griechischen Texts in der Tusculum-Ausgabe. Damit gehört der Exkurs zu den längeren Abschweifungen der *Kriege*. Er ist inhaltlich aus drei Teilen aufgebaut. Nach einer kurzen Hinleitung, dass es in diesen Gegenden Krieg gebe und er die Gründe dafür beschreiben wolle, folgt eine geographische Beschreibung Brittias und ihre Lage im Ozean. Anschließend liefert Prokop eine Geschichte über den König der Warnen Hermegisklos, seinen Sohn Radigis und die Schwierigkeiten, die sich aus dessen Verheiratung ergeben. Nach dem Tod des Hermegisklos führen sie zum Krieg zwischen Angeln und Warnen, der schließlich durch die Gefangennahme des Radigis und seine anschließende Heirat mit einer Prinzessin der Angeln beendet wird. Von dieser Handlung losgelöst folgt zum Abschluss des Exkurses noch die Beschreibung zweier wundersamer Phänomene: Zum einen sei die Insel Brittia durch eine Mauer zweigeteilt in einen bewohnbaren und einen unbewohnbaren Teil, und zum anderen sei es an der Festlandküste üblich, dass nachts die Seelen der Verstorbenen mit Kähnen auf die Insel gebracht würden.

Offensichtlich lässt sich das Beschriebene schlecht in einer Kategorie verorten. Vielmehr versammeln sich darin Bestandteile fast aller uns bekannten Kategorien von Exkursen. Es gibt sowohl geographisches, ethnographisches, historisches, wunderbares als auch denkwürdiges Material. Im Mittelpunkt stehen allerdings die Begebenheiten um den Prinzen und späteren König Radigis, und die sind wiederum dem Hauptnarrativ der *Kriege* sehr ähnlich: Es geht um Persönlichkeiten, Beziehungen, Macht, Ansprüche, Krieg und Herrschaft. Nur, dass sie zur Welt des Oströmischen Reiches in keiner unmittelbaren Verbindung stehen, ist überraschend und wirft die Frage auf, welchem Zweck der gesamte Exkurs dienen sollte.³ Auf den ersten Blick scheint er isoliert vom Text und dem eigentlichen Erzählstrang zu sein. Vor der Beantwortung dieser Frage sollte allerdings geklärt werden, woraus die verschiedenen Teile des Exkurses bestehen, auf welches bekannte Wissen rekurriert wird und was ein für Prokop zeitgenössisches Publikum davon halten könnte.⁴ Erst wenn deutlich ist, welchen Eindruck dieses Pu-

² Prok. Pol. 8,20.

³ Diese Frage wurde an anderer Stelle auch schon gestellt; unter anderem von Thompson (1980). Er kam zu dem unkontroversen Ergebnis, dass Prokop Anfang der 550er Jahre von der Radigis-Geschichte erfahren habe und sie so interessant gefunden habe, dass er sie sofort in sein Werk eingeflochten habe. Thompson (1980) 504. Dieselbe Erklärung findet sich auch schon bei Bury (1906).

⁴ Einige dieser Aspekte wurden behandelt in Cameron (1985) 213–216. Cameron hat die gesamte Episode als Beleg dafür gelesen, wie wenig Prokop über diese Regionen wusste und wie ihn die wenigen Infor-

blikum (das auch hier aus sehr unterschiedlichen *interpretive communities* bestanden haben könnte und sehr unterschiedliche Dinge im Text verstanden haben könnte) von der Episode gewinnen konnte und gewinnen sollte, ergeben sich belastbare Thesen.

1.1 Die imaginierte Kartographierung der Warnen und der Inselbewohner

Prokop beginnt, indem er die beiden „Protagonisten“ des angekündigten Konflikts auf einer imaginären Karte verortet. Damit verdeutlicht er gleichzeitig die geographische Dimension des Erzählten. Kürzer und simpler, wenn auch keineswegs eindimensional, ist dies für die Warnen:⁵

Οὔαρνοι μὲν ὑπὲρ Ἰστρον ποταμὸν ἴδρυνται, διήκουσι δὲ ἄχρι ἐς Ὀκεανὸν τὸν ἀρκτῶον καὶ ποταμὸν Ῥῆνον, ὅσπερ αὐτοὺς τε διορίζει καὶ Φράγγους καὶ τὰ ἄλλα ἔθνη ἃ ταύτῃ ἴδρυνται. Οὗτοι ἅπαντες, ὅσοι τὸ παλαιὸν ἀμφὶ Ῥῆνον ἐκατέρωθεν ποταμὸν ὤκνητο, ἰδίου μὲν τινος ὀνόματος ἕκαστοι μετελάχανον, ἐπὶ κοινῇ δὲ Γερμανοὶ ἐκαλοῦντο ἅπαντες.

Die Warnen wohnen jenseits der Donau und dehnen sich bis zum nördlichen Ozean und zum Rhein hin aus, der sie und die Franken und die übrigen dort beheimateten Völkerschaften trennt. Alle diese Menschen, die seit alters schon auf beiden Seiten des Rheins ansässig waren, führten jeweils einen eigenen Namen, hießen aber in ihrer Gesamtheit Germanen.

Der Kern dieser Aussage in geographischer Hinsicht ist das Wort „ausdehnen“ („erstrecken“ bei Bergen und Meeren). Impliziert wird tatsächlich, dass die Warnen potenziell im gesamten Gebiet zwischen Donau, Rhein und nördlichem Meer (Nordsee und möglicherweise Ostsee) zu finden seien. Zwar verzichtet Prokop darauf, ihnen diesen Raum alleine zuzugestehen, die Ausmaße müssen jedoch vor allem für einen byzantinischen Horizont als enorm angesehen werden. Hierbei spielt es eine Rolle, dass die Donau für Konstantinopel um die Mitte des sechsten Jahrhunderts eine durchaus reale Bezugs- und Grenzlinie darstellte, die auch nicht unbedingt die absolute Grenze des Erfahrbaren und Beeinflussbaren war. Der Rhein war dagegen genauso wie das nördliche Meer eine Barriere, zu der kaum je eine engere Verbindung würde aufgebaut werden können – weder ideell noch politisch. Im Gegenteil liegt das beschriebene Areal genau dort, wo römischer Einfluss niemals in großem Ausmaß hatte wirken können.⁶ Es ist dann allerdings überraschend, dass Prokop behauptet, die Völker auf beiden Seiten des Rheins hätten früher Germanen geheißen. Die römisch-kaiserzeitliche Rhetorik, die

mationen, die er bekommen konnte, zu sachlichen Fehlern verleitet haben. Die eingebettete Radigis-Erzählung hat sie allerdings nicht behandelt.

⁵ Prok. *Pol.* 8,20,2–3. Zur (seltenen) Verwendung des Germanenbegriffs in der Spätantike vgl. Pohl (2004a) 170–176.

⁶ Interessanterweise wird ebenjener Raum, von Cäsar und Tacitus als „Germania“ und unzugängliches *Barbaricum* charakterisiert, auch in der Rückschau spätantiker Autoren (lateinischer wie griechischer) selten „Germania“ genannt, „Germanen“ als Gruppenbezeichnung dazu in der Regel spezifiziert auf eine bestimmte Bevölkerungsgruppe verwendet. Vgl. Pohl (2004b) 24f.

vorher anzuklingen schien, verliert bei Prokops Kenntnissen um althergebrachte Ethnonyme offenbar an Wirkung.⁷ Denn ausgehend von Julius Cäsars *Gallischem Krieg* wurde die Rheingrenze (dieses Mal von Westen aus gesehen) als maßgeblich in der Zuschreibung „gallisch“ oder „germanisch“, und damit ultimativ in der Zuschreibung „römisch“ oder „barbarisch“, angesehen.⁸ Entscheidend ist aber, dass Prokop mit wenigen Wörtern einen bestimmten Deutungsrahmen für die, seinem Publikum sonst mit Sicherheit relativ unbekannten, Warnen geschaffen hat: Diese seien in einem riesigen, maximal barbarischen Raum zu suchen und als Repräsentanten dieses Raumes zu verstehen.

Der folgende geographische Abriss über Brittia und Brettania ist in vielerlei Hinsicht ein Problem. Das fängt bereits bei den Bezeichnungen an: Brittia (Βριττία) ist als Toponym bei keinem anderen Autor belegt, könnte aber als verkürzte oder verstümmelte Form vom lateinischen Britannia erkannt werden und muss nicht zwingend eine Neuschöpfung Prokops sein. Auffallend wird es erst im Zusammenspiel mit Brettania (Βρεττανία), das auf den ersten Blick auch eine leicht veränderte Form von Britannia zu sein scheint. Dazu kommt, dass im klassischen Griechisch, so etwa beim von Prokop zitierten Strabon, Britannien als Brettanike (Βρεττανική) firmiert.

Nun bezeichnen Brittia und Brettania im Exkurs zwei völlig unterschiedliche Orte: Brittia kann und sollte, zumindest an dieser Stelle, als britische Hauptinsel identifiziert werden. Sowohl die Erwähnung der drei Völker der Angeln, Friesen und Brittonen, wie auch die Spezifizierung der geographischen Lage passen zu den Annahmen, die ein Autor im sechsten Jahrhundert sinnvollerweise von Britannien haben konnte. Brettania dagegen stellte lange ein Rätsel dar und wurde sowohl in der englischen, wie auch in der deutschen Übersetzung als Insel bezeichnet, die weit entfernt von der Küste Spaniens liege. Irland galt als wahrscheinlichste Lösung. Dazu passt allerdings nicht die relative Verortung:⁹

Βριττία δὲ ἡ νῆσος ἐπὶ τούτου μὲν Ωκεανοῦ κεῖται, τῆς ἡϊόνος οὐ πολλῶ ἀποθεν, ἀλλ' ὅσον ἀπὸ σταδίων διακοσίων καταντικρὺ τῶν τοῦ Ῥήνου ἐκβολῶν μάλιστα, Βρεττανίας δὲ καὶ Θούλης τῆς νήσου μεταξὺ ἐστίν.

Die Insel Brittia liegt nun in dem genannten Ozean, vom Festland nicht weit entfernt, sondern nur etwa zweihundert Stadien gegenüber den Rheinmündungen, zwischen den Inseln Brettania und Thule.

⁷ Eine plausible Deutung dieses Sachverhalts ist die „Rückprojektion der fränkischen Herrschaftsgebiete seiner Zeit“, die Walter Pohl vermutet. Vgl. Pohl (2004a) 171.

⁸ Vgl. Prokops Hinweis, dass die Franken „früher“ Germanen geheißen hätten, Prok. *Pol.* 5,12,29. Dass diese Trennung konzeptuell alles andere als eindeutig sein konnte, dürfte spätestens mit Ammianus Marcellinus auch im historiographischen Diskurs angekommen sein (was nicht bedeutet, dass Ammianus nicht die Rhetorik der Trennung durch den Rhein aufrecht erhalten hätte, vgl. Seager [1999], etwa im Zusammenhang mit Julians Kampagnen am Rhein, Seager [1999] 587). Spätestens im fünften Jahrhundert sah die Situation im nördlichen Gallien jedoch so aus, dass Franken als nominelle rechtsrheinische Siedler „einen festen Bestandteil der alltäglichen Lebenswelt“ darstellten, Meier (2021) 251.

⁹ Prok. *Pol.* 8,20,4.

Da Thule am äußersten Rand des Nordmeeres liegen soll, kann dieser Satz keinen Sinn ergeben, wenn Brettania auch eine Insel weit draußen im Meer sein soll. Erst E. A. Thompson hat 1980 bemerkt, dass im griechischen Original Brettania nie selbst als Insel bezeichnet wird. Im obigen Zitat steht „Βρεττανίας δέ και Θούλης τῆς νήσου μεταξύ ἔστιν“, also zwischen Brettania und der Insel Thule. Gleichmaßen ist die Entfernungsangabe zu Spanien nicht zwingend auf eine Insel zu projizieren: Es läge 4000 Stadien vom Land/Festland („τῆς ἡπείρου“) Spaniens entfernt. Es besteht hier keinerlei Notwendigkeit, Brettania als Insel zu deuten. Als Auflösung bietet sich konsequenterweise Aremorica an, das von gallischen Autoren des späteren sechsten Jahrhunderts Britannia genannt wird.¹⁰ Prokop wäre somit der erste Beleg für die sich später durchsetzende Bezeichnung.¹¹ Im Übrigen spielt Brettania im Folgenden nur noch eine sehr untergeordnete Rolle.

Zum Abschluss des geographischen Abrisses informiert Prokop seine Leser über die auf Brittia lebenden drei Völker, die jeweils einen König hätten und von wo jedes Jahr viele Menschen aus Platzmangel zu den Franken gehen und von diesen in weniger besiedeltem Gebiet untergebracht würden. Daraus würden die Franken bestimmte Besitzansprüche auf Brittia ableiten. Diese etwas erratischen Sätze haben bei Forschern der angelsächsischen Geschichte lange für Diskussionen gesorgt, die an dieser Stelle irrelevant sind.¹² Innerhalb des Exkurses sind sie deutlich als ergänzende Charakterisierung Brittias gekennzeichnet, ohne sonst eine inhaltliche Verbindung zur folgenden Erzählung zu haben. Was sie allerdings bewirken, ist eine vage Anbindung an bekanntes, zumindest latent vorhandenes Wissen. Eine erneute Verbindung zu den Franken wird aufgemacht, und mit den Völkern der Angeln und Friesen wird ein Hinweis auf lange bekannte und trotzdem fremde Entitäten hergestellt, die nicht nur über Tacitus (dessen Bekanntheit in Konstantinopel bestenfalls umstritten ist), sondern auch über Klaudios Ptolemaios zumindest am Rande der Wahrnehmung gelegen haben dürften.¹³

Die gesamte geographische Verortung ist keine Reproduktion von Wissen, keine möglichst genaue und spezifische „mental map“,¹⁴ sondern dient in erster Linie als geographisch-kultureller Deutungsrahmen, der plausible Angaben (etwa die Geographie Brittias) mit Anspielungen auf bekannte, aber ideell und geographisch weit entfernte Orte und Völker (etwa Thule, das Nordmeer insgesamt, Angeln und Friesen) mischt und diese um vermeintlich genaue Entfernungsangaben ergänzt, damit eine bestimmte At-

¹⁰ So von Greg. Tur. *Franc.* 4,4 sowie Marius von Avenches *Chron.* Ad ann. 560,2.

¹¹ Thompson (1980) 499–502, mit vorsichtiger Bestätigung durch Cameron (1985) 216. Insgesamt scheint die Kartographie abhängig von der im sechsten Jahrhundert noch immer populären Periplous-Literatur. Vgl. Olshausen (2013) mit einer Zusammenstellung der 47 verschiedenen aus der Antike erhaltenen Texte, die bis ins 6./7. Jh. reicht.

¹² Vgl. die zusammenfassenden Passagen bei Thompson (1980) 502–504.

¹³ Tac. *Ann.* 4,72–74; Ptol. *Geogr.* 2,11 u. 15.

¹⁴ Eine kurze Einführung in das Konzept der „mental map“ in: Götz und Holmén (2018) 157–161. Für einen tieferen, wenn auch älteren Einblick, vgl. Conrad (2002).

mosphäre und Erwartungshaltung bei seinem Publikum entsteht. Je gebildeter das Publikum dabei war, desto ausdifferenzierter wird der Deutungsrahmen.

1.2 Hermegisklos, Radigis und die namenlose Prinzessin

Der Inhalt dieser Erzählung sei kurz zusammengefasst: Hermegisklos, der König der Warnen, hat eine Schwester des Frankenkönigs Theudebert als zweite Frau genommen, nachdem seine erste Frau nach der Geburt des gemeinsamen Sohnes Radigis gestorben war. Radigis verlobte er daraufhin mit der Schwester des Königs der Angeln, einem der drei brittischen Könige. Allerdings wird Hermegisklos bei einem Reitausflug von einem Vogel eine Prophezeiung übermittelt (hier äußert Prokop Zweifel, ob die Information tatsächlich über den Vogel weitergegeben wurde), dass er innerhalb von vierzig Tagen sterben werde. Nun schlägt er den Anwesenden vor, nach seinem Tod solle sein Sohn zum Schutz der Warnen die brittische Königsschwester verstoßen und seine Stiefmutter heiraten. Dies entspreche außerdem dem „altväterlichen Herkommen (καθάπερ ὁ πατρίος νόμος)“¹⁵. So werde die bis dahin kinderlose Verbindung mit den Franken gestärkt, was angesichts der Nähe und Macht der Franken notwendig sei. Tatsächlich stirbt der König nach vierzig Tagen, sein Sohn Radigis folgt seinem Vorschlag und heiratet seine Stiefmutter; die verstoßene Verlobte bringt ihren Bruder dazu, 400 Schiffe mit 100.000 Soldaten auszurüsten, um die Schande wieder gut zu machen (da, wie Prokop anmerkt, bei den Angeln eine nicht vollzogene Ehe trotzdem dazu führe, dass die Frau nicht mehr als Jungfrau gelte). Es folgt eine Schlacht, die die Warnen verlieren, Radigis wird gefangengenommen und erhält von seiner ehemaligen Verlobten Pardon, nachdem er seine verwickelte Bündnistechische Lage erklärt und seine Schwiegermutter, die Schwester Theudeberts, verstoßen hat. Dann nimmt er die Brittin doch noch zur Frau: „So nahmen die Dinge dort ihren Verlauf.“¹⁶

Es fällt schwer, die Erzählung in einen sinnvollen Zusammenhang zu stellen. Einerseits ist sie eindeutig eine Erzählung, die fast märchenhaften Charakter hat, mit sprechenden Vögeln, einer rachsüchtigen Jungfrau und so etwas wie einem glücklichen Ausgang, der alle politischen Implikationen und möglichen Folgen außen vor lässt. Andererseits finden sich erstaunlich viele rationalisierende¹⁷ Elemente, also Bemerkungen und Einwürfe, die die Erzählung narratologisch an die Beschreibung der im Zentrum stehenden historischen Begebenheiten angleichen: Dazu gehört, dass Prokop, wie auch an anderen Stellen, wo es um Orakel, Wunder und Prophezeiungen geht, eine alternative, skeptischere Deutung seiner eigenen Beschreibung gibt. Dazu gehört auch, dass er anlässlich der Entscheidung der Angeln zum Kriegszug einen kurzen Einschub

¹⁵ Prok. *Pol.* 8,20,20.

¹⁶ Prok. *Pol.* 8,20,41.

¹⁷ Rational soll hier als Kategorie nicht der Philosophie der Neuzeit vorgreifen, sondern nur als Abgrenzung von dem verstanden werden, was Prokop selbst als Merkwürdigkeiten, Wunder, göttliches Wirken o. ä. bezeichnet.

vornimmt und eine ethnographische Eigenheit der Inselbewohner hervorhebt: Die Inselbewohner würden weder Segel noch Pferde benutzen und ausschließlich zu Fuß kämpfen. Überhaupt seien Pferde in Brittia unbekannt, „das Tier hat es offenbar niemals auf Brittia gegeben“. Ebenso würde es sich mit den Warnen verhalten, sie seien ebenfalls unberitten. Dazu gehört zusätzlich, dass Prokop darauf hinweist, dass nach der Schlacht die Verfolgung der Gegner sehr kurz ausgefallen sei, da man ja zu Fuß gewesen sei.

Dieser Widerspruch zwischen eher fiktionalen und rationalisierenden Elementen wird noch dadurch verstärkt, dass die rationalisierenden Elemente inhaltlich nicht zur Erzählung passen. Die Zweifel an der realen Möglichkeit, mit Vögeln zu kommunizieren, haben keinerlei Einfluss darauf, dass es eben trotzdem genau darauf ankommt, dass Hermegisklos durch den Vogel von seinen 40 verbleibenden Tagen erfährt. Auch sitzt Hermegisklos während seines realen oder imaginierten Gesprächs auf einem Pferd, genau wie seine Begleiter, obwohl die Warnen doch prinzipiell unberitten waren. Und Radigis wird nach der Schlacht nicht gefangenengenommen, weil ja die Verfolgung nur kurz war, aber als ein Suchtrupp (immer noch zu Fuß) nach ihm ausgeschickt wird, sitzt der König der Warnen allein und versteckt in einem nahegelegenen Wald. Noch dazu passen die anfangs getätigten Überlegungen zur Bündnisrelevanz der Hochzeit, in einer Ansprache des Hermegisklos untergebracht, nicht zum Abschluss der Episode. Die möglichen Konsequenzen, die sich aus dem Verstoßen der Schwester Theudeberts ergeben könnten (und die durchaus als Anknüpfungspunkt an die Ereignisse in Italien hätten fungieren können), werden zugunsten einer allein auf die zwischenmenschliche Ebene konzentrierten Auflösung weggelassen.

Insgesamt ist die Erzählung narratologisch nicht konsistent, was auf unterschiedliche Gründe zurückzuführen ist. Die Frage, woher der Kern der Erzählung kommt, ist dabei augenscheinlich im Vordergrund, steht allerdings in enger Verbindung zu der eigentlich schwerwiegenden Problematik der Funktion, die der Gesamttextkurs erfüllen soll. Beide sollen erst nach der vollständigen Analyse weiter unten behandelt werden.

1.3 Die Besonderheit Brittias und die Seelen der Toten

Den sozusagen krönenden Abschluss bilden die beiden bei weitem meistrezipierten Abschnitte. Einerseits ist dies die Beschreibung der Lebensverhältnisse auf der Insel Brittia.¹⁸ Sie wird bestimmt durch die Trennung der Insel mittels einer Mauer, die „die Alten (οἱ πάλαι ἄνθρωποι)“ gebaut hätten. Östlich der Mauer sei die Natur angenehm und den menschlichen Bedürfnissen entsprechend, überhaupt wohnten dort „Menschen unter gleichen Bedingungen wie anderswo (κατὰ ταῦτά βιοτεύοντες τοῖς ἄλλοις ἄνθρωποις)“; westlich der Mauer lebten hingegen nur „Nattern, zahllose Schlagen und

¹⁸ Prok. Pol. 8,20,48–58.

vielerlei Arten anderer Tiere“. Menschen würden nach einer halben Stunde sterben, ebenso die Tiere, die die Mauer überquerten, da sie „die giftige Luft dort nicht aushalten“ könnten. Bei dieser Beschreibung kann man nun einwenden, dass Prokop sowohl nicht gewusst habe, dass diese Mauer der Hadrianswall sei und er von Römern gebaut wurde, als auch nicht verstanden habe, dass eine Mauer unter keinen Umständen gute Luft von schlechter Luft trennen kann.¹⁹ Ob dies jedoch eine hilfreiche und vor allem ausreichende Interpretation im Hinblick auf den Kontext ist, steht zu bezweifeln.

Vielversprechender ist die Tatsache, dass sich auch in dieser insgesamt sehr kurzen Beschreibung bereits bekannte Muster zeigen. Dies sind sowohl Anklänge an römisch-kaiserzeitliche Geschichte und Ideen, die vage und ohne explizite Zuschreibungen einen Deutungsrahmen schaffen, als auch die Vermischung rationaler mit latent fiktionaler Argumentation. Denn die Vorstellung, dass Britannien auf einer West-Ost-Achse verlaufe, ist in der Antike vorherrschend.²⁰ Die Existenz einer Mauer, die eine trennende Funktion zweier Teile der Insel bewerkstelligen soll, gehört sicherlich ebenso zu den mehr oder minder auch im sechsten Jahrhundert noch bekannten Tatsachen (und dabei ist die Frage, ob Prokop dies aus seiner Literatur kannte, was zu vermuten ist, oder im Zusammenhang mit der Weitergabe der Radigis-Geschichte erfuhr, sogar nebensächlich). Dass diese Trennung für die römische Herrschaft dort die bewohnbare von der unbewohnbaren Landschaft markierte, mag bei Prokop zwar mystifiziert und auf bestimmte Pseudo-Naturzustände zurückgeführt sein, spiegelt jedoch nichtsdestoweniger den Grundgedanken des Bauwerks wider. Dazu passt die Referenz zu den Erbauern, die zwar der Vergangenheit angehören sollen, deren römischer Hintergrund jedoch unerwähnt bleibt (wiederum ist die Frage, ob dies bewusst oder über den Umweg der Informationsweitergabe unterschlagen wurde, an dieser Stelle nebensächlich).

Gleichzeitig treten rationale Angaben, wie die Nord-Süd-Richtung der Mauer, die Ernteverhältnisse oder der Vergleich mit anderen Gegenden, neben fiktionale Angaben oder zumindest außergewöhnliche Einzelheiten („Und, was das Merkwürdigste (τὸ παραλογώτατον) ist [...]“), wie das automatische Ableben beim Übertreten der Mauer.

Einigmaßen anders verhält es sich mit dem – durch Eingriff des erzählenden Autors effektiv abgesetzten – Bericht über das Verschiffen der Seelen der Toten („τὰς τῶν ἀποβιούτων ἀνθρώπων ψυχὰς“) nach Brittia. Schon als Einleitung bringt Prokop quasi-apologetisch vor, dass ihm „eine reichlich märchenhafte Geschichte“ von „zahllosen Leuten“ vermittelt wurde, die er nur weitergebe, damit ihm niemand sagen könne, er habe „von den Dingen dort nichts gewusst“. Konsequent in indirekter Rede gehalten und mit sich wiederholenden Verweisen wie „so heißt es“ oder „wie man erzählt“ gespickt, folgt auf die Einleitung eine Beschreibung des Sachverhalte An der Küste gegenüber der Insel Brittia würden Untertanen der Franken leben, die „seit alters (ἐκ παλαιῶ) wegen einer Dienstleistung (ὕπουργίας τινός)“ keine Abgaben zu leisten hätten. Diese Dienstleistung bestehe darin, dass einzelne Bewohner der Küstendörfer in

¹⁹ So Cameron (1985) 215

²⁰ Thompson (1980) 499. Auch bei Strab. *Geogr.* 4,5,1.

einer bestimmten Nacht von einem Unsichtbaren geweckt würden, und dann eine ganze Reihe von fremden Kähnen zur Insel rudern müssten. Die Fahrt würde nur eine Stunde dauern, wiewohl sie normalerweise 24 Stunden bräuchten, und die Kähne würden wie schwer beladen tief im Wasser liegen, obwohl keine Mitfahrenden sichtbar seien. Zudem würden sie sich einem unbestimmbaren Zwang ausgesetzt fühlen. Sobald sich die Kähne entladen hätten, würde am Ufer eine Stimme die Namen der Mitfahrenden (bzw. der mitfahrenden Seelen), frühere Würden derselben und väterliche Herkunft (im Falle von Frauen den Namen des Mannes) rufen. Zum Ende betont Prokop erneut: „Dies alles soll sich nach dem Bericht der dortigen Einwohner so zutragen.“²¹

Auch in dieser mystischen Begebenheit zeigen sich die bereits beobachteten Charakteristika des gesamten Exkurses: Die Nebeneinandersetzung rationaler, sehr pragmatischer Angaben, wie der, dass diese Küstenbewohner für ihre Tätigkeit von Abgaben befreit seien, oder dem Hinweis, dass die Menschen in dieser Gegend von „Fischfang, Ackerbau und Handelsverkehr nach dieser Insel“ lebten, mit dezidiert erstaunlichen, ja eigentlich widersinnigen Begebenheiten, wie das nächtliche Wecken durch einen Unsichtbaren; aber ebenso das Verweisen auf eine Vorzeit (ἐκ παλαιού) mit vagen Anklängen an römische Kontexte, wie das Ausrufen der früheren Würden (ἀξιώματα)²² der Verstorbenen.

Auf der anderen Seite hebt Prokop die Seelen der Toten vom Rest des Exkurses und vom Rest des gesamten Werkes dadurch ab, dass er deutlich macht, nur zu berichten, was ihm Augenzeugen zugetragen haben. Nur an einer anderen Stelle in den *Kriegen* können wir diese Vorgehensweise noch beobachten. Bei der in vielerlei Hinsicht problematischen Beschreibung Thules bemerkt Prokop, dass er leider nicht selbst zu dieser Insel habe fahren können, sein Bericht sich jedoch auf Reisende von dieser Insel stütze.²³ Die vage Formulierung, „wie man erzählt“ verwendet er zwar an mehreren Stellen, sie ist allerdings qualitativ unterschiedlich und in der Regel mit interessanten, aber peripheren Anekdoten verbunden.²⁴

21 Eine überzeugende Interpretation dieser Textpassage bei Marco Simón (1997). Kernstück derselben ist die Einordnung der Beschreibung in das Subgenre der Paradoxographie. Vgl. dazu Wenskus und Daston (2003).

22 Diese Würden als römisch zu interpretieren, geht unter Umständen zu weit. Genauso gut kann Prokop das Existieren von Würdenträgern bei den Franken voraussetzen. Es ist allerdings unzweifelhaft, dass er seine Vorstellung von fränkischen Würdenträgern von römischen Vorbildern ableitet. Somit ist der Anklang an römische Kontexte auf die eine wie auf die andere Weise gegeben. Übrigens ist an dieser Stelle die engl. Übersetzung eindeutiger hinsichtlich der Bedeutung von „ἀξιώματα“: „...telling over the positions of honour which they formerly held...“. Tatsächlich sind wohl spezifisch Ämter gemeint. Vgl. Kaldellis (2014) 509.

23 Vgl. Prok. *Pol.* 6,15,8–10.

24 Vgl. etwa Prok. *Pol.* 6,4,26 oder 7,36,15.

1.4 Den Rand der Welt wiedererkennen

Durch den gesamten Exkurs, der in seinen Einzelteilen durchaus verschiedenartig ist, ziehen sich bestimmte erzählerische Charakteristika, die zuallererst etwas sehr Basales beweisen: Prokop erklärt die Fremdheit der beschriebenen Gegenden, Völker und Personen aus einer römisch-(byzantinischen) Perspektive, und diese Perspektive ist über Formulierungen, Verortungen und bestimmte Sachdetails rekonstruierbar. Da er offensichtlich kein objektiver Beobachter sein konnte und wollte, ist es nicht verwunderlich, auch aus der Beschreibung von Fremdheit das Bekannte herauslesen zu können. Auffallend ist dabei jedoch, wie konsequent alle verschiedenartigen Teile des Exkurses mit einem ähnlichen römischen Anschein ausgestattet sind: Immer sind es vage Aussagen, die noch dazu den Begriff „römisch“ durchgehend vermissen lassen und trotzdem ihren Zweck erfüllen, indem sie römische Geographie und Ethnographie oder Spezifika römischer Gesellschaft evozieren. Von zentraler Bedeutung ist dabei, dass es sich um implizite Anspielungen oder Allusionen handelt. Es ist auszuschließen, dass die gelieferten Informationen den tatsächlichen Kenntnisstand Prokops repräsentieren.²⁵ Sein nachweisliches Wissen um die römische Vergangenheit Britanniens,²⁶ verbunden mit der verhältnismäßig genauen Beschreibung der Geographie und Lage der Insel, seine nachweislich gute Kenntnis kaiserzeitlicher geographischer Werke wie der *Geographie* Strabons²⁷ oder auch die relativ genaue Kenntnis der Zustände in Gallien in der früheren Kaiserzeit sowie gewisser Umstände, die dazu führten, dass die römische Herrschaft dort endete²⁸ – dies alles belegt, dass Prokop auch zu den Umständen und dem historischen Kontext der Verwicklungen von Brittonen und Warnen deutlich Spezifischeres hätte sagen können und es bewusst nicht getan hat.²⁹

Die zweite durchgehende Auffälligkeit ist das Versetzen des Merkwürdigen, Märchenhaften und Erstaunlichen mit praktischen Informationen und Details zu Natur, Umwelt, Wirtschaft sowie Politik. Zu keiner Zeit treten diese „handfesten“, in der his-

²⁵ Zu diesem Schluss kommt auch Marco Simón (1997) 506.

²⁶ Am deutlichsten wird dies in der Einleitung zum Afrika-Feldzug, wo Prokop sogar von der endgültigen Aufgabe Britanniens (Βρετανία) durch die Römer berichtet, Prok. Pol. 3,2,38. Im in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzenden Kapitel 6.6 debattieren Belisar und Gesandte des Gotenkönigs Wittigis über die Legitimität der gotischen Herrschaft über Italien. In diesem Zusammenhang bieten die Goten Belisar Sizilien an, um einen Frieden herbeizuführen. Angesichts der Tatsache, dass Belisar Sizilien zu diesem Zeitpunkt bereits besetzt hatte, ironisiert Belisar (Prokop) das Angebot, indem er ihnen zum Ausgleich Britannien (Βρετανίαν) anbietet, was schließlich auch „einst den Römern untertan war“. Prok. Pol. 6,6,28. Die Implikation, dass Britannien zu dieser Zeit tatsächlich noch formal von Konstantinopel kontrolliert wurde, hat sich nicht durchgesetzt, vgl. Ward (1968). Eine alternative Lesart, die aus dieser Episode das Weiterbestehen irrealer römischer Besitzansprüche ableitet, bei Signes Codoñer (2003) 217.

²⁷ Prokop erwähnt Strabon persönlich, nimmt allerdings auch inhaltlich Bezug auf die *Geographie*, so in seiner Analyse des Amazonen-Mythos in Pol. 8,3,5–11, vgl. dazu Strab. Geogr. 11,5,1–4.

²⁸ Prok. Pol. 5,12–13.

²⁹ Einen Überblick über die zahlreichen expliziten Bezugnahmen auf die römische Vergangenheit in Moore (2014) 121–128 sowie eine Auflistung in ihrem Appendix, 324–328.

toriographischen Tradition klassischen, Themen in den Vordergrund. Sie bilden vielmehr eine Sphäre, die für die Seelen der Toten, die tödliche Luft Brittas und das Schicksal des Radigis Anknüpfungspunkte bereitstellt. Wenn sie auch keine Rechtfertigung für das Erzählen dieser interessanten, für das Hauptnarrativ irrelevanten, Dinge sind, fungieren sie doch als thematische Verbindungselemente. Natürlich ist Prokop mit dem Erzählen von mythisch-wunderbaren Begebenheiten in einem profanen und von Rationalität geprägten Narrativ keinesfalls alleine. Schon die Behauptung, auf alles Mythische verzichten zu wollen und dann trotzdem immer wieder genau solches ausführlich wiederzugeben, rational zu erklären oder gegebenenfalls zu verwerfen, hat in der antiken Historiographie eine lange Tradition.³⁰ Nur gehen Mythisches/Merkwürdiges und Rationales/Praktisches in diesem Exkurs eine Symbiose ein, deren Mehrwert auf den ersten Blick fraglich ist.

Erst in der Frage nach dem Sinn des gesamten Exkurses zeigt sich die Funktion dieser Verbindung. Dabei ist für den Anlass und das Kernstück des Exkurses, die Geschichte um Radigis und seine britische Prinzessin, zu konstatieren, dass sie keine sichtbare Verknüpfung zum Thema der *Kriege* haben. Prokop leitet den Exkurs zwar mit den Worten ein, er wolle zeigen, warum es in dieser fernen Gegend zu Krieg und Kampf gekommen sei, aber im Grunde steht beides nicht im Vordergrund. Ganz offensichtlich ist es Prokop dennoch ein Anliegen, die Geschichte zu erzählen. Möglicherweise möchte er eine moralisch-ethische oder gar praktisch-politische Lektüre derselben anregen, das bleibt jedoch reine Spekulation. Was er in einer theoretischen Ausgangssituation hat, ist eine Geschichte, die sonst nirgends bezeugt ist und die er von einem unbekannten, vielleicht aus der besprochenen Gegend stammenden, Informanten erfahren hat. Am Ende eines Kompositionsprozesses steht in seinen *Kriegen* schließlich etwas, was als ethnographisch-geographischer Exkurs klassischer Prägung bezeichnet werden könnte. In diesem finden sich Elemente herodoteischer Prägung, mit Erzählenswertem, Erklärendem, Wunderbarem, Erstaunlichem und einer Mischung aus autoritativem Berichten und der expliziten Bezugnahme auf Dritte.³¹

Trotz der inhärenten Widersprüche wird die Gemengelage erst durch den geographischen Aspekt auffällig. Der Exkurs handelt eben nicht von einer fernen, fremden Weltregion, die ausschließlich über Hörensagen und literarische Verarbeitungen dieses Hörensagens erfahrbar war, sondern von Britannien und Gallien, deren lange römische Vergangenheit Prokop und aller Wahrscheinlichkeit nach auch einer hinreichend großen Zahl seiner Leser bekannt war. Damit erhalten die verschiedenen Charakteristika eine völlig neue Aussagekraft. Die zentrale Funktion des Exkurses ist es eben nicht,

³⁰ So etwa Dionysios von Halikarnassos, der sich einerseits an Thukydides und dessen Ablehnung allen mythischen Materials halten will und andererseits lokale Mythen ausführlich einbezieht. Ein anderes Beispiel wäre Polybios, der die Überlegenheit der neugewonnenen Autopsie über die Erklärungen der mythischen Vorzeit betont und dennoch auf den Kampf der Götter um die Ebene von Capua eingeht. Vgl. Marincola (1997) 55–65.

³¹ Vermutungen über explizite Informanten Prokops hat Brodka (2016) angestellt. Über begründete Mutmaßungen geht seine Analyse allerdings nicht hinaus.

Fremdes und Wunderbares erfahrbar zu machen und zu erklären, sondern in dem Fremden und Wunderbarem das Bekannte wiedererkennbar zu machen. Angefangen bei der Verwirrung um die Bezeichnungen Brittia und Brettania spielen weite Teile des Exkurses mit den unterschiedlichen Graden des Vorwissens bei seinem Publikum. Aufmerksame Leser werden den Exkurs in Beziehung zu anderen Stellen in den *Kriegen* gesetzt und erkannt haben, dass die so fremd wirkenden Gegenden einmal römisch waren. Klassisch gebildete Leser werden erkannt haben, dass die Geographie Brittias auf Britannien zutrifft und die beschriebene Mauer den Hadrianswall meint und folglich geschlossen haben, dass der herodoteisch wirkende Exkurs bewusst implizit auf die römische Vergangenheit Brittanniens anspielt. Und einige Leser werden die Plausibilität und Aktualität mancher der Details wahrgenommen haben. Daraus folgt, dass die zentrale Geschichte samt ihrer merkwürdigen Begleitinformationen in einem sehr realen Kontext anzusiedeln ist. Insofern ist zum Beispiel die latente Anwesenheit Theudeberts in der Radigis-Geschichte signifikant. Außerdem ergibt die Erwähnung der Angeln und Friesen dadurch Sinn.

Dennoch ist es auch möglich, den Exkurs ausschließlich als das zu lesen, was er in der Hauptsache ist und aus der Perspektive der klassischen Historiographie auch zu sein hat: Eine Unterbrechung des Narrativs, eine interessante Geschichte und eine gute Anekdote, die Wissenswertes und Spannendes vereint, um das Leseerlebnis zu verschönern.

1.5 Plausibilität und Widersprüche

In diesem Sinne ist die vermeintliche Verwirrung um die Toponyme Brittia als Britannien und Brettania als Bretagne wohl weniger ein Fehler des Autors als eine Mischung aus Plausibilität und Anspielung oder Verschleierung. Ausgehend von der Hypothese, dass Prokop Aremorica und Brettania und ihre Verbindung kannte – wofür unter anderem spricht, dass die Arborycher (als Einwohner Aremoricas bekannt)³² in den *Kriegen* einen eigenen Absatz einnehmen – kann angenommen werden, dass ihm diese Begriffsüberschneidung sehr gelegen kam. Indem er Britannien beschrieb, es aber Brittia nannte, schuf Prokop eine Anspielung, die die simple Identifikation erschwerte, aber als Hinweis auf das eigentlich gemeinte verstanden werden konnte.

Ähnlich verhält es sich mit den Details, die Rom evozieren: Sowohl die Erwähnung der Germanen und des Rheins, wie auch die Beschreibung der Mauer oder das Ausrufen der Würdenträger – alle Anklänge an Rom und die imperiale Vergangenheit sind unausgesprochen und dennoch identifizierbar für diejenigen, die sich für die römische Vergangenheit interessierten.³³ Sie funktionieren deshalb nicht als Erklärung einer

³² Bachrach (1970) 23.

³³ Die Grundprämisse, dass für Konstantinopels gebildete Oberschicht im sechsten Jahrhundert Britannien eine ehemalige römische Provinz war, ist angesichts der Präsenz Brittanniens in den Werken

Gegenwart oder einer Vergangenheit, sondern sind dezente Hinweise für einen eingeschränkten Teil des Publikums, dass das Beschriebene keinesfalls außerhalb des eigenen Horizonts anzusiedeln ist. Vielmehr betrifft es unmittelbar die eigene Vergangenheit im Sinne einer imperialen Vergegenwärtigung.

Das Zusammenspiel „rationaler“ und fiktionaler Elemente im Exkurs muss zweifach gedeutet werden. Auf einer Ebene spiegelt es die Notwendigkeit wider, die Autorität des Autors zu unterstützen. Prokop möchte keine Fabeln wiedergeben und nicht als leichtgläubiger Geschichtenerzähler erscheinen. Entsprechend häufig tritt er als Autor in den *Kriegen* auf, sei es, um die letztgültige Deutung den Lesern zu überlassen oder um nachvollziehbar zu machen, warum er einer bestimmten Version den Vorzug vor einer anderen gibt.³⁴ Um diese Autorität zu wahren, werden besonders merkwürdige Begebenheiten sehr pragmatischen „Beobachtungen“ gegenübergestellt. Interessant wird es, wenn sich bei diesem Vorgehen Widersprüche einstellen. Hier sticht die vermeintlich sachliche Bemerkung, dass es in Brittia nie Pferde gegeben habe, natürlich besonders hervor. Nicht nur wird sie im weiteren Verlauf der Radigis-Erzählung ignoriert, bzw. durch die Ereignisse konterkariert, sondern sie kann auch als erneutes Spiel mit der römischen Vergangenheit Britanniens gelesen werden. Offensichtlich gab es in jeder römischen Provinz Pferde, doch die Behauptung steht sinnbildlich für den gesamten Exkurs, der aus Anspielungen, konstruierten Widersprüchen, historiographisch-ethnographischen Genre-Konventionen und einer zentralen Erzählung besteht.

Allerdings ist das Inkorporieren fiktionaler Elemente, vor allem Elemente der Romanliteratur, ein nicht zu unterschätzendes literarisches Moment der Spätantike. Hier betrifft es in erster Linie den weiteren Rahmen hagiographischer Schriften. Insbesondere die Darstellungen von Gewalt und die haptische Beschreibung abenteuerlicher Begebenheiten lassen darauf schließen, dass christlich-apologetische Autoren auf dezidiert fiktionale Literatur zurückgriffen.³⁵ Ein gutes Beispiel ist der schwer zu datierende, wohl in das späte fünfte Jahrhundert gehörende, Märtyrerroman des Pseudo-Neilos.³⁶ In diesem, lange dem Bischof Neilos von Ankyra zugeschriebenen Text (üblicherweise *Narrationes* titulierte) geht die Verflechtung romanhafter Strukturen und Motive mit hagiographischem, insbesondere monastischem, Material so weit, dass man statt von Anleihen eher von einer Genrefusion sprechen sollte.³⁷ Besonders groß sind die Überschneidungen mit Achilleus Tatios, intertextuelle Verweise zu Heliodor und Apuleius bestehen jedoch auch – angesprochen werden sollte aber nicht ein urbanes,

Olympiodors (etwa über die Usurpatoren in Britannien, Fr. 13 in der Zählung Blockleys) und des Zosimos (etwa im Zusammenhang mit der Aufteilung des Reiches unter Valentinian I., Zos. *Hist.* 4,4) wohl relativ belastbar.

³⁴ Vgl. etwa im Falle der Deutung eines Omens zu Beginn des Feldzugs gegen die Vandalen, Prok. *Pol.* 3,11,35–40 oder der Deutung eines Orakels für Theodahat, Prok. *Pol.* 5,9,2–7.

³⁵ Im Detail analysiert von Barry (2023) für Gerontius' *Leben der jüngeren Melania*, mit einem Fokus auf Gewalt gegen Frauen.

³⁶ Ediert und übersetzt in Link (2005).

³⁷ Caner (2004).

säkulares Publikum, sondern in erster Linie eine Glaubenskongregation.³⁸ Moral und Milieu der Erzählung lassen sozusagen eher an eine Predigt denken als an einen Salon. Das Narrativ ist durchtränkt mit Beschreibungen brutaler Gewalt und einer starken emotionalen Aufladung, vor allem zwischen Vater und Sohn.³⁹ Wo sich die Parallelen zu Prokop besonders anbieten, sind die geographischen Umstände: Während Prokop Britannien als peripheren, aber von römischer Geschichte geprägten Ort mit Hilfe romanhafter Elemente darzustellen versucht, geht Pseudo-Neilos so auf den Sinai ein. Auch der Sinai ist peripher für die meisten griechisch-sprachigen Römer, und ein Ort, wo wilde Barbaren aktiv waren (sowohl realiter als auch literarisch).⁴⁰ Vor allem durch seine monastische Prägung als ein zentraler Ort für die Entstehung und Verbreitung christlichen Eremitentums,⁴¹ sowie als alttestamentlicher Schauplatz, hatte der Sinai trotzdem einen nicht zu vernachlässigenden Wiedererkennungswert. Sowohl für die klassizistische Historiographie als auch für Märtyrer- und Heiligenliteratur eigneten sich romanhafte Elemente, um *liminal spaces* mit Bedeutung zu füllen.

Die zentrale Erkenntnis für Historiker liegt darin, dass Prokop hier keine Erklärung oder auch nur Beschreibung nach bestem Wissen und Gewissen liefert, sondern eine Konstruktion, die über verschiedene Fäden sowohl im Narrativ als auch im intellektuellen Horizont seines Publikums fixiert ist, ohne ausdrücklich mit dem einen oder dem anderen verbunden zu sein. Eine Eigenheit dieser Konstruktion sorgt dafür, dass in dem Exkurs brauchbare, sogar wichtige Informationen über das römische Verständnis des beschriebenen Raums zu finden sind: Prokop benötigt plausible Details, damit die eingebauten Widersprüche von bestimmten Teilen seines Publikums als solche erkannt werden können und damit der Exkurs seine volle Wirkung entfalten kann.

Festzuhalten ist, dass Prokop seinen Exkurs um die zentrale Erzählung von Hermegisklos, Radigis und der Prinzessin aufgebaut hat, und der zentrale Sinn seiner Textkonstruktion darin lag, einem städtischen und mit einer bestimmten, römisch-historischen Erwartungshaltung ausgestatteten Publikum diese Geschichte in einer dem Genre der klassischen Historiographie angemessenen Form mitzuteilen. Sowohl die geographische Verortung als auch die ergänzende Information über die Seelen der Toten (deren Provenienz offen bleiben muss)⁴², sind in diesem Sinn zu verstehen.

³⁸ Morgan (2015).

³⁹ Eine detaillierte narratologische Analyse, mit einem Fokus auf der Nutzbarmachung von Emotionen in De Temmerman (2023).

⁴⁰ Das gesamte dritte Buch der *Narrationes* ist eine Ethnographie dieser sinaitischen Nomaden, deren Wahrheitsgehalt wohl gering ist, allerdings in der Forschung ausgiebig diskutiert wird. Vgl. vor allem Henninger (1955) (bestreitet mehr oder weniger jede Historizität) und Christides (1973) (der auf einer Faktenbasis besteht). Link (2005) 12–16 hat die Diskussion auf die Abhängigkeit von fiktivem und ethnographischem Romanmaterial zurückgeführt. Vgl. dazu auch Klein (2015), mit einer Analyse des Themas in hagiographischen Texten. Zu den historischen nomadischen Stämmen des Sinai vgl. die Beiträge in Barnard und Duistermaat (2012).

⁴¹ So in der *Historia Monachorum in Aegypto* oder im Pilgerbericht der Egeria.

⁴² Die Weitergabe einer lokalen Tradition zu vermuten liegt nah, zumal in entsprechenden religions- und kulturwissenschaftlichen Publikationen auf die Existenz der Vorstellung einer Insel der Toten bei

Gleichzeitig bricht Prokop den Anschein der reinen Genrekonvention mittels eines Sets von Anspielungen auf die römische Vorgeschichte und Prägung Britanniens sowie verschiedentschiedlicher Widersprüche. Um den Bruch zu erkennen, war eine gewisse Vorbildung (bzw. genaues Studium des Gesamttextes der *Kriege*) erforderlich, die wohl nur für eine Teilmenge seines Publikums vorausgesetzt werden kann. Sicher ist, dass es um das Evozieren der früheren Ausdehnung des Reiches geht, die um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Konstantinopel vielleicht mythisch verklärt wurde.⁴³ Ob Prokop zusätzlich auf Besitzansprüche, die Karikierung von Besitzansprüchen oder politische Ziele und Strategien abzielte, kann hier nicht abschließend geklärt werden. In jedem Fall ist die Ausdeutung und das „Befüllen“ des Raumes mit romanhaften Elementen typisch für gleichzeitig fremde und bekannte Orte.

2 Barbaren und kaiserliche Politik am Roten Meer

Eine wichtige erste Beobachtung zum Exkurs über das Rote Meer ist seine sorgfältige Platzierung im Hauptnarrativ. Ähnlich wie der Herulerekurs⁴⁴ und der Exkurs über Mesopotamien hat er eine Scharnierfunktion zwischen größeren Erzähleinheiten: Während die Beschreibung der Heruler zwischen dem Ende von Belisars alleinigem Oberkommando in Italien und Narses' Eintreffen steht und die Beschreibung Mesopotamiens die beiden wichtigen Schlachten bei Dara und bei Kallinikon trennt, bildet die Beschreibung des Roten Meers den Abschluss der Schilderung der kriegerischen Unternehmungen des Großkönigs Kabadés und den Auftakt zum Übergang der Herrschaft auf dessen Sohn Chosroes. Unabhängig von allen möglichen Interpretationen des Exkurses kann man also mit Sicherheit sagen, dass der Exkurs eine Funktion erfüllt, die man narratologisch wahrscheinlich am besten mit dem Begriff der „Erzählökonomie“ fasst: Das Publikum erhält durch eine Abschweifung und einen Wechsel des Erzähltempos die Gelegenheit, das Spannungsgefühl des Hauptnarrativs neu zu erleben.⁴⁵

germanischen und/oder keltischen Bevölkerungen hingewiesen wird. Die Belege für solche Vorstellungen sind in aller Regel jedoch deutlich nach dem sechsten Jahrhundert anzusiedeln, wenn man von der vorliegenden (immerhin sehr häufig zitierten) Textstelle absieht. Insgesamt ist der Themenkomplex der Jenseitsvorstellungen in Antike und Frühmittelalter, auch zugespitzt auf die Frage nach einem Ort für die Seelen der Toten, zu ausladend um hier erschöpfend behandelt zu werden. Vgl. daher die eingehende, kommentarähnliche, Analyse in Hofeneder (2011) 474–478.

⁴³ Allerdings steht eine solche Mystifizierung notwendigerweise im Kontrast zu realem Austausch zwischen Britannien und Konstantinopel im sechsten Jahrhundert, wie er sich etwa aus Münzfunden oder Keramikfunden rekonstruieren lässt. Vgl. Bland und Loriot (2010) 84–86 mit einer tabellarischen Aufstellung der Goldmünzenfunde sowie Hemer et al. (2013) für römische Keramik in Wales nach dem frühen fünften Jh.

⁴⁴ Prok. *Pol.* 6,14–15.

⁴⁵ Erzählökonomie ist ein bis heute untertheoretisiertes, aber allgegenwärtiges Konzept, das auf antike Rhetorik zurückgeht. Quintilian berichtet, dass der griechische Rhetor Hermagoras das Konzept der

Abgesehen davon wartet der Exkurs mit einer Vielzahl interessanter Details auf, die hier größtenteils vernachlässigt werden können. So soll etwa die imaginierte Seereise vom Hafen von Ailas bis zum Horn von Afrika – in sich eine spannende Adaption der *periplois*-Literatur – keine Rolle spielen, obwohl sie das erste zusammenhängende Erzählstück des Exkurses ist. Die Analyse wird sich vielmehr auf politische und soziale Implikationen beschränken.

Prokop liefert seinen Lesern einen breiten Abriss über Ereignisse und Entwicklungen im Roten Meer. Er erwähnt die Problematik raubender Nomaden an der südlichen Grenze Ägyptens, Justinians Bündnisverhandlungen mit arabischen Stammesführern und die Rückgewinnung der Kontrolle über den wichtigen Handelsstützpunkt Iotabe. Sein Hauptargument richtet sich allerdings auf das nur ganz am Ende des Exkurses behandelte Thema der Versuche Konstantinopels, im südlichen Roten Meer Verbündete für den Kampf gegen die Perser zu gewinnen. Mehr Platz nehmen demgegenüber die Auseinandersetzungen der Äthiopier mit dem südarabischen Königreich Himyar ein, die von römischen Interessen größtenteils unabhängig sind. Zwei Themen werden die Analyse dieser politischen Implikationen leiten: Einerseits Prokops Konzeptionalisierung vom Umgang des Kaisers mit benachbarten Völkern und Stämmen im Verhältnis zu anderen Berichten des sechsten Jahrhunderts zum selben Thema; und andererseits die spezielle Konfiguration zeitlicher und kausaler Zusammenhänge im Exkurs.

2.1 Beziehungen über das Rote Meer

Bevor Prokops Text in der benötigten Tiefe analysiert werden kann, ist eine kurze historische Einführung in die Entwicklungen im Roten Meer angebracht. Der Exkurs behandelt zwar mehrere historische Probleme; Anlass und Hauptargument beziehen sich aber auf die Situation zwischen dem Königreich Äthiopien und dem Königreich Himyar an der Äthiopien gegenüberliegenden südarabischen Küste. In der jüngeren Vergangenheit sind beide Regionen, teilweise gemeinsam, vermehrt von der Forschung in den Blick genommen worden.⁴⁶

Für das südarabische Königreich Himyar ist die Überlieferungslage dabei denkbar schlecht. Autochthone literarische Überlieferung ist nicht vorhanden, und römische Quellen gehen sehr selten auf dieses Königreich ein, sieht man vom sechsten Jahrhundert ab. Ein großer Anteil unseres heutigen Wissens beruht daher auf archäologischen und besonders auf epigraphischen Zeugnissen.⁴⁷ Obwohl aufgrund der zentralen Bedeutung für Afrika- und Indienhandel relevant für den gesamten Mittelmeerraum, ist

oikonomia für die Rhetorik geprägt habe. Er habe damit vor allem das Sammeln, Gliedern und Anordnen von Argumenten konzeptualisiert. Vgl. Quint. *Inst.* 3,3,9 sowie Zinsmaier (2012).

⁴⁶ Für eine langfristige Untersuchung des Roten Meers zwischen 500 und 1000 n. Chr. Power (2010).

⁴⁷ Vgl. dazu Robin (2015). Zentrales Werkzeug für diese Inschriften ist das Digital Archive for the Study of Pre-Islamic Arabian Inscriptions, <http://dasi.cnr.it> (letzter Abruf 28.06.2024).

die Forschung für Südarabien daher weitgehend beschränkt auf Spezialisten der süd-arabischen Sprachen und ihrer Entwicklung.⁴⁸

Ein Gerüst gut belegter historischer Begebenheiten lässt sich dennoch ohne Kontroverse übernehmen.⁴⁹ Die Hegemonie über den südlichen und vor allem südwestlichen Teil Arabiens war vom ersten vorchristlichen bis zum dritten nachchristlichen Jahrhundert umstritten, wobei hauptsächlich die Königreiche Saba und Himyar miteinander konkurrierten. Beide waren polytheistisch geprägt und kamen nachhaltig in Kontakt mit dem Römischen Reich: im Jahr 25 v.Chr. destabilisierte eine römische Invasion das Königreich Saba,⁵⁰ während der *Periplus Maris Erythraei* belegt, dass beide Königreiche im ersten nachchristlichen Jahrhundert von jeweils einem Herrscher regiert wurden und ständige diplomatische Kontakte zu Rom hielten.⁵¹ Nach 275 scheint sich Himyar endgültig durchgesetzt und dazu weitere Gebiete nördlich und östlich von Saba erobert zu haben, insbesondere das Königreich Hadramaut. Im Laufe des vierten Jahrhunderts wandte sich Himyar zusehends dem Monotheismus zu und wurde wohl spätestens 384 n.Chr. von einem jüdischen König regiert.⁵² Allerdings hat es auch Versuche gegeben, die Herrscher zum Christentum zu bekehren: Philostorgios beschreibt die Mission des Missionars Theophilos unter Kaiser Constantius II. als – erfolgreichen – Versuch des Christentums, den Judaismus in Südarabien zu „besiegen“. ⁵³ Trotz dieser vermeintlichen Konversion deuten die epigraphischen Zeugnisse weiterhin auf ein relativ weit verbreitetes jüdisches Bekenntnis hin.⁵⁴ Die Rolle nomadischer Stämme für südarabische Königreiche und deren Religiosität ist noch einmal schwieriger zu erklären und muss an dieser Stelle leider übergangen werden.⁵⁵

Spätestens seit dem dritten Jahrhundert ist die Geschichte Himyars eng verbunden mit dem äthiopischen Königreich, nach der Hauptstadt auch Königreich von Axum genannt. Der axumitische König (*negus*) Gadara ist inschriftlich für die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts auf beiden Seiten des Roten Meers belegt, und eine berühmte königliche Inschrift in der äthiopischen Hafenstadt Adulis deutet auf Eroberungen, oder

48 Eine Ausnahme stellen Forscher dar, die ihren Zugang über die klassischen historiographischen Quellen wählen, etwa G. Greatrex oder C. Whately.

49 Für eine Einführung vgl. Tobi (2017) sowie eine ausführliche historische Rekonstruktion von ca. 500 bis 630 in Gajda (2009).

50 Diese römische Expedition ist unter anderem bei Strabon und Flavius Josephus belegt. Vgl. Marek (1993).

51 *Peripl. m. e.* 23.

52 Sichtbar ist dies in königlichen Inschriften, die im vierten Jahrhundert nur noch einen Gott über Himmel und Erde ansprechen. Vgl. die Belege in Robin (2015).

53 Philostorg. *Hist. Eccl.* 3,4.

54 Vgl. Robin (2021) mit einer ganzen Reihe von Beispielen, die mal mehr, mal weniger offen jüdische Überzeugungen preisgeben. Eindeutig ist eine sehr rezent gefundene, eindeutig jüdische Inschrift aus der Mitte des fünften Jahrhunderts, in der drei Männer (mit teilweise alttestamentlichen Namen) den Gott Israels anrufen. Vgl. Robin (2021) 248–250 mit einer Transkription und Übersetzung der Inschrift.

55 Vgl. dazu nun Al-Jallad (2023).

zumindest Eroberungsversuche, des *negus* in Südarabien hin.⁵⁶ In jedem Fall war auch Äthiopien nicht nur von ethnographischem Interesse für das Römische Reich. Griechisch etwa ist als Verkehrssprache bis zu einem gewissen Grad durch äthiopische Münzlegenden nachgewiesen.⁵⁷ Der bekannteste äthiopische König ist wahrscheinlich Ezana, der im vierten Jahrhundert regierte und dessen Übergang von einem polytheistischen zu einem christlichen Herrscher sich in einer ganzen Reihe von Inschriften widerspiegelt. Die Kirchengeschichte des Rufinus enthält zudem die Episode der Bekehrung der Äthiopier zum Christentum durch den Bischof Frumentius, der im Auftrag des Athanasios an den äthiopischen Hof gereist sein soll.⁵⁸ Da Ezana darüber hinaus auch behauptete, Herrscher sowohl über die Blemmyer, Roms allzeit problematische Nachbarn an den südlichen Grenzen Ägyptens, als auch die Einwohner Himyars zu sein, ergibt sich eine interessante Stellung Äthiopiens im Verhältnis zu Rom, das aus mehreren Gründen Interesse an einer Zusammenarbeit mit den Königen in Axum haben musste. Offensichtlich duldeten die Kaiser daher sogar, dass sich die Könige in der griechischen Legende ihrer auch im Römischen Reich kursierenden Münzen als βασιλεὺς bezeichneten.⁵⁹

Obwohl die Verflechtungen teilweise schwer nachzuvollziehen sind, ist unzweifelhaft, dass die Konflikte zwischen Himyar und Äthiopien im sechsten Jahrhundert keineswegs neue Entwicklungen waren. Die von Prokop erwähnte Eroberung Himyars durch den äthiopischen König Hellesthaios – in äthiopischen Quellen als Ella Asbeha, in dezidiert christlich aufgeladenen Quellen auch als Kaleb bekannt – war nicht einmal die erste Eroberung Himyars in jenem Jahrhundert. Ungefähr während der ersten 20 Jahre des sechsten Jahrhunderts investierte der jeweilige *negus* viele Ressourcen in Feldzüge und konnte zeitweise abhängige Herrscher einsetzen sowie das Königreich Himyar zu einem christlichen Königreich proklamieren lassen.⁶⁰ Tatsächlich war die Konfliktlinie im Roten Meer also eine bruchlose Fortsetzung einer Jahrhunderte alten Konkurrenz zwischen einem inzwischen christlichen Königreich, das die Herrschaft über Himyar vorübergehend in die royale Titulatur aufgenommen hatte, und einem jüdischen Königreich, das ständig um seine Unabhängigkeit und seine Hegemonie in den eigenen Gebieten kämpfen musste. Beide waren zudem eng mit dem Römischen Reich verbunden, das wiederum selbst politisch-ökonomische Interessen in dieser Region hatte.⁶¹

⁵⁶ Die Inschrift ist belegt bei Kosmas Indikopleustes. Vgl. dazu Bowersock (2013) 44–62.

⁵⁷ Bowersock (2013) 61.

⁵⁸ Rufin. *Hist. Eccl.* 2,5,14. Darley (2019) analysiert die Reisebeschreibung eines anonymen spätantiken *scholastikos*, der vom äthiopischen Hafen Adulis aus nach Indien gesegelt sei – in Begleitung eines äthiopischen christlichen Priesters.

⁵⁹ So z. B. die Münzen des Königs Endubis im 3. Jh. Vgl. Munro-Hay (1991) 75. Für einen Überblick über römische Interessenlagen im südlichen Nil vgl. Letsios (2014).

⁶⁰ Eine Zusammenfassung und eine gute Chronologie dieser Ereignisse in Robin (2010).

⁶¹ Wie eng das Netzwerk zwischen Konstantinopel, Äthiopien und Himyar war und wie stabil es über die Jahrhunderte war, ist umstritten. Nappo (2009) 73 f. etwa vermutet, dass Konstantinopel erst im sechsten Jahrhundert (wieder) intensiv in die Region investierte (im Zusammenhang mit der Schließung der

Den Auftakt zu den in Prokops Bericht geschilderten Ereignissen markiert das gewaltsame Vorgehen des himyaritischen Königs Yusuf As'ar Yath'ar (in arabischen Quellen als Dhu Nuwas bekannt) gegen die christliche Bevölkerung in der Stadt Najran.⁶² Obwohl dieses als Massaker gezeichnete Vorgehen in den Quellen als Verbrechen am christlichen Glauben beschrieben wird, sollten andere Motive nicht vernachlässigt werden.⁶³ Erst wenige Jahre zuvor war Yusuf als Nachfolger eines christlichen pro-äthiopischen Königs an die Macht gekommen. Ein Vorgehen gegen die Christen Najrans könnte gleichermaßen als religiöse Gewalt wie als politisch motivierte Rache an Sympathisanten Äthiopiens gelesen werden. In jedem Fall veranlasste der Vorfall in Najran den äthiopischen *negus* Ella Asbeha zu einer erneuten Intervention und zur Einsetzung eines neuen pro-äthiopischen Königs mit Namen Sumyafa Ashwa, der bei Prokop als Esimiphaiois verbrieft ist. Die wenige Jahre später aufgetretene Usurpation eines anderen äthiopischen Militärs zeigt, dass die Kontrolle über das Königreich alles andere als sicher war.

Wirklich kompliziert wurde diese ohnehin instabile Situation jedoch erst im Zusammenhang mit den Bemühungen des persischen wie des römischen Großreichs, die in den Wüstengebieten zwischen Palästina und Mesopotamien siedelnden Stämme militärisch in ihre Konflikte einzubeziehen. Diese Bemühungen lassen sich von der Regierungszeit des Anastasios an gut nachvollziehen und wurden so intensiv,⁶⁴ dass im Endeffekt sowohl Römer als auch Sasaniden jeweils eine größere Stammeskonföderation kontrollierten.⁶⁵ Vor diesem Hintergrund sollten Prokops Äußerungen über den arabischen Stammesführer Abocharabos gelesen werden, die auch Teil des Exkurses sind. Über dokumentierte himyaritische Versuche, selbst einige arabische Stämme zu kontrollieren, ist die Problematik mittelbar mit den Konflikten im Roten Meer verbunden. Dass die Höfe in Konstantinopel und Ktesiphon unmittelbar in den Konflikt zwischen Äthiopien und Himyar eingegriffen haben, ist grundsätzlich belegt – und angesichts der Ausweitung des römisch-persischen Konflikts bis 531 und nach 540 auch wahrscheinlich. Allerdings ist die Quellenlage höchst uneindeutig: Johannes Malalas und vor allem Prokop betonen, dass Justinian den äthiopischen König um Unterstützung

Seidenstraße durch Kabades), während Darley (2019) 197 betont, dass entgegen der allgemeinen Auffassung römische Präsenz im Indienhandel und in Axum höchstens punktuell erkennbar sei.

62 Zu Najran vgl. ausführlich die Beiträge in Beaucamp et al. (2010).

63 Zu Vorgeschichte, Verlauf und Nachwirkungen vgl. Nebes (2008).

64 Gegen Ende des fünften Jahrhunderts n. Chr. scheint sich das Verhältnis von Römern und arabischen Stämmen nachhaltig verändert zu haben. Vgl. Elton (2015).

65 Vgl. hierzu Fisher (2011) sowie die Beiträge in Dijkstra und Fisher (2015) sowie Fisher (2015). Darin Edwell (2015) mit einem durchgehenden Narrativ arabischer Involvierung in römisch-persische Konflikte von 491 n. Chr. an, und Genequand (2015) über die Schwierigkeiten der Archäologie, die materielle Kultur der Ghassaniden (Jafniden) und Lakhmiden (Nasriden) zu bestimmen. Das Grundproblem ist hier wie auch an vielen anderen Stellen, dass ethnische Identität, bzw. Stammesidentität, sich nicht aus archäologischen Funden ableiten lässt, solange keine inschriftlichen Selbstidentifizierungen vorhanden sind. Genequand (2015) 174f. sowie generell Brather (2002) und Harland (2017). Dass auch Selbstidentifizierungen nicht automatisch ethnische Identität ausdrücken, belegt Macdonald (1998).

gegen die Perser gebeten habe. Beide Quellen widersprechen sich jedoch darin, ob es diese Unterstützung tatsächlich gegeben habe.⁶⁶ Persische Interventionen sind dagegen fast ausschließlich über spätere arabische Quellen bekannt, die sich zudem mehrheitlich auf die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts beziehen.⁶⁷

Das südliche Rote Meer und die Beziehungen zwischen dem Horn von Afrika und der Südspitze Arabiens lassen sich also in einer langfristigen Perspektive durchaus als Teil der spätantiken Mittelmeerwelt lesen. Durch religiöse Differenzen angeheizt, ringen zwei regionale Mächte um die Vorherrschaft über ein Gebiet, dass insbesondere für den römischen und sasanidischen Überseehandel von entscheidender Bedeutung war. Für viele römische Quellen stellte die religiöse Komponente des Konflikts jedoch den wichtigeren Bezugspunkt dar. Sie interessierte vor allem die Dramatik einer christlichen Gemeinschaft, die von einem jüdischen Herrscher unter Druck gesetzt wurde. Für die historische Forschung stellt diese Einseitigkeit ein prinzipielles Problem dar. Wenn sich römische und persische Herrscher mit ihren jeweiligen Agenden in der Region aktiv engagierten, dann jedenfalls in einer Art, die den jahrhundertealten Konflikt in seinem Kern nicht veränderte.

Prokop Exkurs nimmt diese historische Gemengelage auf und präsentiert seinen Lesern eine Deutung der jüngeren Geschichte, die zu einem Großteil gut in das vorgestellte Muster passt: Der äthiopische *negus* habe als guter Christ gehört, dass in Himyar Christen von Juden und Polytheisten verfolgt würden, habe daher persönliche eine Invasion angeleitet und den König umgebracht. Der neue Herrscher Esimiphaos sei jedoch kurz darauf von einem anderen Christen namens Abramos erschlagen worden, der sich mehrfach erfolgreich gegen erneute Eingriffe des *negus* gewehrt habe. Erst nach dem Tod des *negus* habe dieser Abramos den Äthiopiern Tribute geleistet.⁶⁸ Justinian habe nun während der kurzen Zeit der uneingeschränkten äthiopischen Dominanz

66 Malalas betont, der äthiopische *negus* habe sofort Truppen entsendet, Prokop streitet ab, dass der *negus* oder auch der himyaritische König je etwas hätten ausrichten können. Der Widerspruch zwischen Malalas und Prokop erinnert an Scotts Vergleich von Malalas mit der *Geheimgeschichte*: Prokop und Malalas würden sich auf dieselben Quellen stützen – imperiale Propagandaschriften – und gegenläufige Geschichten daraus drehen, vgl. Scott (1985). Auch wenn hier noch andere Quellen zum Tragen kommen, ist ein solches Szenario vorstellbar. Inschriftlich erwähnt ist immerhin ein Feldzug des himyaritischen Königs Abraha (wohl Abramos bei Prokop) nach Mittelarabien im Jahr 552. Vgl. Bowersock (2013) 115–117. Die Edition der Inschrift in Nebes (2004). Ob Prokop diese Expedition gemeint haben könnte, ist zweifelhaft, vor allem wenn man die Datierung der ersten sieben Bücher der *Kriege* in die Jahre 550/551 akzeptiert.

67 Vgl. dazu Potts (2008). Eine erfolgreiche Intervention eines persischen Generals namens Wahriz wird als Auftakt für die persische Dominanz ab den späten 570er Jahren angenommen, die bis zur islamischen Expansion angehalten habe. Zur Datierung vgl. Gajda (2009) 153. Über Photios ist zudem eine kurze Bemerkung des Theophanes überliefert, dass der Perserkönig die Äthiopier aus Arabien vertrieben habe. Allerdings handelt es sich dabei wahrscheinlich um Ereignisse aus den 560er Jahren. Vgl. Gajda (2009) 155 f. Für eine genaue Analyse persischer und arabischer Quellen für das südliche Arabien des sechsten Jahrhunderts vgl. Munt (2015).

68 Zu Abrahass (Abramos') langer und ereignisreicher Regierungszeit vgl. Gajda (2009) 116–147 (mit ausuferndem Fußnotenapparat) sowie Bowersock (2013) 111–119.

sowohl mit Hellesthaios als auch mit Esimiphaiois verhandelt. Unter anderem habe er einen neuen Stammesführer bei einem von den Himyariten kontrollierten Stamm, den Maddenen, einsetzen lassen, der jedoch unglücklicherweise ein persönlicher Feind des Esimiphaiois gewesen sei.⁶⁹ Insgesamt hätten Justinians Bestrebungen daher keine Früchte getragen. Prokops Bericht entspricht also durchaus dem Charakter dieses Konfliktes: Zu großen Teilen wurden die Motive in den Konflikten im Roten Meer nicht von Rom oder Persien diktiert, sondern von den traditionell divergierenden Interessen der Königreiche Himyar und Axum. Dennoch ist der Exkurs in seiner Konstruktion bemerkenswert und keineswegs eine neutrale Schilderung.

2.2 Narrative Konfigurationen zum Roten Meer

Das Rote Meer bietet als Thema nämlich eine Reihe interessanter Anknüpfungspunkte an existierende Diskurse, die Prokop mehrheitlich ausnutzen wollte. Auch deswegen muss die außerordentliche Länge sowie die chronologische, geographische und thematische Breite des Exkurses nicht überraschen. Sieben Seiten griechischen Texts sind gefüllt mit Analysen zu geographischen und nautischen Spezifika des Roten Meeres, zu Diokletians Neuordnung der ägyptischen Provinzen, zum Dauerproblem der kriegerischen Nomadenstämme, zum Seidenhandel, zu den arabischen Stämmen und ihrem Verhältnis zu Konstantinopel, zum Verhältnis des Horns von Afrika zur Südspitze Arabiens, zu den Kriegen zwischen beiden Gebieten im sechsten Jahrhundert und zum Verhältnis Konstantinopels zu der besagten Region. Was hier im Besonderen zum Tragen kommt, ist der Gegensatz zwischen einer in römischen Augen doch auffällig peripher gelegenen Region, insbesondere Äthiopiens und Südarabiens, und dem im Verhältnis dazu großen Echo, das die Ereignisse in dieser Region in den antiken Quellen hinterlassen haben.⁷⁰ Wir haben allen Grund anzunehmen, dass selbst in Konstantinopel die von Prokop geschilderten Gegebenheiten auf offene und informierte Augen und Ohren gestoßen sind. Alle erwähnten Themen sind in großer Breite belegt.

Blemmyer und Nobaten etwa, die Nachbarn Roms an der südlichen Grenze Ägyptens, kommen als teilweise mythologisierte Völkerschaften seit der Kaiserzeit vor, sind allerdings spätestens seit dem fünften Jahrhundert ein reales Thema, das nicht nur von Priskos und Olympiodor aufgegriffen wurde. Sie bereichern auch die *Kirchengeschichte* des Euagrius (im insgesamt sehr bunten Kapitel über den Tod des Nestorius) und die *Dionysiaka* des Nonnos von Panopolis.⁷¹ Münzlegenden, Inschriften und Papyrus-Funde deuten zudem darauf hin, dass Griechisch in der Region zumindest im fünften Jahr-

⁶⁹ Prok. *Pol.* 1,20,9–10.

⁷⁰ Zur Region des Roten Meers in der Spätantike ist in den letzten Jahren ausgiebig geforscht worden. Neben einer Neubewertung der literarischen Quellen gewinnt die Epigraphik zunehmend an Bedeutung. Vgl. etwa Schiettecatte (2010) und Al-Jallad (2023).

⁷¹ Barthel (2014).

hundert Verkehrssprache war.⁷² Einerseits war das angesichts nichtverwandter Dialekte, die Blemmyer und Nobaten trennten, eine pragmatische Lösung zur Kommunikation.⁷³ Andererseits sollte diese Tatsache als Hinweis darauf gelesen werden, dass auch diese vermeintliche Randregion in den Mittelmeerraum integriert war.

Selbiges gilt für Äthiopien und Südarabien. Wiederholte diplomatische Missionen, die wohl von Alexandria ausgehende Christianisierung des äthiopischen Königreichs, griechische Quellen wie das *Buch der Himyariten* und das *Martyrium des Arethas*, aber auch Details aus dem *Kebra Nagast*, dem äthiopischen „Nationalepos“,⁷⁴ lassen darauf schließen, dass das Rote Meer mit seinen angrenzenden Regionen durchaus zur erreichbaren und angeschlossenen Peripherie des Mittelmeerraums und des Imperiums gehörte. Der Bericht des Kosmas Indikopleustes versucht mit seinen Ausführungen über weite Reisen nach Süden zwar in erster Linie, die aristotelische Weltanschauung zu widerlegen, demonstriert dabei jedoch eindrucksvoll, dass auch Äthiopien zum christlichen Kosmos gehörte und an den römischen Kosmos angeschlossen war.⁷⁵ Neben dem auch in der Forschung allgegenwärtigen Indien-Handel war Äthiopien mindestens seit der frühen Kaiserzeit auch eine wichtige Handelsstation für unter anderem afrikanisches Elfenbein und insofern als Medium der Wahl für die elitäre Repräsentation in Diptychen und ähnlichem von großer Bedeutung.⁷⁶ All dies ist Wasser auf die Mühlen der Archäologie, die breit belegt, wie sehr das Imperium im sechsten Jahrhundert in den Fernhandel durch das Rote Meer investierte,⁷⁷ und dass diese Investments zwar Schwankungen unterworfen waren, seit dem zweiten Jahrhundert aber fast durchgehend nachweisbar sind. Zu guter Letzt ist Konstantinopels Umgang mit arabischen Stämmen, sei es als Bedrohung, Partner oder Föderaten, ein allgemein akzeptiertes Phänomen in den Quellen, dass sich in ähnlichen Diskursen auch in den zurückgeoberten afrikanischen Provinzen wiederfindet, dort allerdings unter dem Begriff der

72 Vgl. Dijkstra (2014), mit Verweisen auf einen Mix aus Hieroglyphen, demotischer Schrift und Griechisch.

73 Dijkstra (2012). Vgl. dort 246 f. auch eine Diskussion, warum der Begriff „Blemmyer“ für das Phänomen halbnomadischer Stammesstrukturen im südlichen Ägypten sehr vorsichtig verwendet werden sollte. Entsprechend auch Barnard (2005).

74 Edition dieser Schriften sind Moberg (1924), Detoraki und Beaucamp (2007) sowie Bezold (1905).

75 Vgl. Kosm. Indik. *Top. Christ.* 2, unter anderem mit Hinweisen auf Handelsanbindungen. Zu Kosmas im Allgemeinen vgl. Champion (2006) sowie die kommentierte Übersetzung von Schneider (2010).

76 Typisch für das komplette Auslassen des Warenaustauschs mit afrikanischen Regionen gegenüber dem Indienhandel ist Maraval (2016) 72. Ein wiederkehrendes Thema ist der Elfenbeinhandel etwa im *Periplus maris erythraei*. 4–5, wo auch die wichtigen Handelsstädte Axum und Adulis erwähnt werden. Strabon betont, dass Elfenbein häufig aus Sri Lanka in den Mittelmeerraum verkauft wurde, Strab. *Geogr.* 2,1,14. Vgl. dazu einführend Cutler (1985), insbes. 28–34, mit einigen, allerdings vagen, Schätzungen über Verfügbarkeit von Elfenbein, die er für das sechste Jahrhundert als relativ hoch ansieht. Die Möglichkeit, Elfenbein über Wüstenkarawanen durch die Sahara zu transportieren, bestand auch, ist jedoch vor allem für das spätere Mittelalter belegt, vgl. Guérin (2013).

77 Decker (2010).

Mauren (oder Maurusier).⁷⁸ Immer sind es schwer fass- und kontrollierbare nomadische oder halbnomadische Stämme oder Kleinkönigreiche, die zu unterschiedlichen Gelegenheiten mit dem Reich zusammenarbeiten, durch Plünderungen negativ auffallen oder für militärische Expeditionen angeworben werden. In syrischen Quellen ohnehin ein prominentes und wiederkehrendes Phänomen,⁷⁹ sind die häufig als Σαρακηνοί firmierenden Stämme Arabiens auch in imperialer Gesetzgebung⁸⁰ sowie in griechischer Historiographie ausführlich belegt. In den vergangenen Jahrzehnten wurden zudem zahlreiche Inschriften (mehrheitlich Graffiti) entdeckt, die darauf schließen lassen, dass römische Provinzbewohner und arabische Nomaden ein durchaus symbiotisches Verhältnis pflegten.⁸¹ Sie gehörten zur Lebenswelt der Provinzbewohner, und damit auch zu den erfahrbaren sozialen Phänomenen des Imperiums.⁸²

Prokops Exkurs ist also keinesfalls einzig ein Beispiel für sein Interesse an Memorabilien und fernen Weltregionen – auch wenn Prokop menschenfressende Sarazenen immerhin erwähnt und mit der vermeintlichen Beobachtung überrascht, dass es im Roten Meer kein Eisen gebe.⁸³ Er stellt vielmehr die Behandlung eines für das römische Publikum einigermaßen gängigen Themas dar. Generell ist in der spätantiken Literatur zum Roten Meer beobachtbar, dass zwei größere Sinnzusammenhänge nebeneinander existieren. Auf der einen Seite steht ein christlich aufgeladenes Narrativ, das die Auseinandersetzungen im südlichen Roten Meer als Kampf zwischen Christen und ihren Feinden, mithin als Erlösungsgeschichte, darstellt. In diese Kategorie fallen sowohl das *Martyrium des Arethas* als auch das *Buch der Himyaren*, die in erster Linie die Verfolgung der Christen im Königreich Himyar behandeln.⁸⁴ Die Ankunft und der Sieg des christlichen äthiopischen *negus* werden dementsprechend als Befreiung und als Triumph des christlichen Glaubens gedeutet. In dieselbe Richtung geht auch das letzte Buch des *Kebra Nagast*, das ebendiesen Sieg des äthiopischen Königs als Sieg des Christentums auslegt sowie als Sinnbild der Größe Äthiopiens. Tatsächlich heißt es, dass der äthiopische *negus* Kaleb sich nach dem Sieg über die Juden (in Himyar) mit dem

⁷⁸ Vgl. das vierte Buch der *Kriege* sowie eine kurze Problematisierung in Steinacher (2016) 314–316. Siehe auch Kapitel V.4.

⁷⁹ Vgl. etwa Ps.-Zach. *Chron.* 76b (und an vielen anderen Stellen), wo sie als Tayyaye firmieren, oder Jos. Styl. *Chron.* 22 und 51–52, wo sie als Plünderer sowie als persische *Föderaten* auftauchen.

⁸⁰ So in der 24. Novelle von Theodosios II., als Empfänger jährlicher *annonae*. Pharr (1952) 511f., vgl. Shahid (1989) 49.

⁸¹ MacDonald (2015).

⁸² Vgl. hierzu die *Longue-durée*-Analyse des römischen Nordafrika in Syrbe (im Erscheinen).

⁸³ Prok. *Pol.* 1,19,15 und 24–25.

⁸⁴ Beide Texte behandeln thematisch hauptsächlich die Christenverfolgungen in Najran, die eine ganze Familie von Texten nach sich gezogen haben, die alle mehr oder weniger voneinander abhängen. Vgl. dazu die Quellenanalyse zum *Martyrium des Arethas* in Detoraki und Beaucamp (2007) 13–56. Vgl. außerdem Berger (2012) mit einer Analyse der Vita des hl. Gregentios, die zwar erst im 10. Jh. entstanden ist, jedoch einen südarabischen Bischof des sechsten Jahrhunderts behandelt. Berger vermutet darüber hinaus, dass es wohl nicht besonders viele christliche Gemeinden dort gegeben habe, von Najran einmal abgesehen.

römischen Kaiser Justin I. in Jerusalem treffen werde, um die Herrschaft über die *oikoumene* unter sich aufzuteilen.⁸⁵ Alle drei Quellen wurden zumindest teilweise in das sechste und siebte Jahrhundert datiert und lassen daher Schlüsse über die Deutung des Konfliktes in einem christlichen, und im Fall des *Kebra Nagast* und des *Buchs der Himyariten* darüber hinaus miaphysitischen, Milieu zu.⁸⁶ Allen dreien ist, neben inhaltlichen Überschneidungen, die auf teilweise gemeinsame Quellen schließen lassen,⁸⁷ gemein, dass sie die Region des Roten Meers als realen Ort beschreiben, an dem real Konflikte ausgetragen wurden – auch wenn diese realen Konflikte in transzendente Kategorien eingeordnet wurden.

Demgegenüber existierte ein anderes Narrativ, dass das südliche Rote Meer im Sinne klassischer antiker Ethnographie als ferne Weltregion konzeptualisierte, die zwar erreichbar, aber dennoch inhärent andersartig war. Deutlich wird dies zum Beispiel an Strabons Beschreibung Ägyptens und Äthiopiens, die fast schon einen zivilisatorischen Gegensatz zwischen beiden „Ländern“ aufmacht.⁸⁸ In dieses Narrativ fallen Autoren wie Nonnos von Panopolis, Kosmas Indikopleustes oder auch Nonnosos, die aus verschiedenen Gründen vor allem die Andersartigkeit dieser Region hervorheben. Bei Nonnos hängt diese Konzeptualisierung sicherlich auch am Genre der *Dionysiaka*. Er attribuiert den Blemmyern eine eigenwillige Herkunftsgeschichte: Im Zuge der Niederlage des Inderkönigs gegen die Truppen des Dionysos sei der indische Vasall Blemys nach Ägypten gezogen und habe dort ein Königreich gegründet.⁸⁹ Hier spielen ethnographisch-geographische und mythologische Motive zusammen. Im Fall von Kosmas und Nonnosos sieht das jedoch anders aus: Der Patriarch Photios hatte im neunten Jahrhundert Kopien beider Werke zur Hand. Nonnosos hatte, ähnlich wie im fünften Jahrhundert Priskos von Panion, seine eigenen diplomatischen Missionen mit ethnographischen und historischen Bemerkungen zu einem historischen Narrativ verflochten. Photios gibt von diesem Narrativ nur einige Schlaglichter wieder, die allerdings belegen, dass Nonnosos sich einiger Topoi bedient haben muss, die der Region einen starken Verfremdungseffekt zuteil werden ließen. Wohl auch um die eigene extraordinary Rolle herauszuarbeiten, hat Nonnosos seinen diplomatischen Bemühungen eine ganze Reihe von eth-

⁸⁵ *Kebr. Nag.* Kap. 117.

⁸⁶ Besonders die Datierung des *Kebra Nagast* ist umstritten, und der heutige Zustand des Textes mit der ältesten Handschrift ins 13. Jh. gelegt. Shahîd hat für das letzte Buch über den historischen König Kaleb allerdings mit nachvollziehbaren Argumenten eine Entstehung im sechsten Jahrhundert vorgeschlagen. Vgl. Shahîd (1976). Dagegen unter anderem Munro Hay (2001), der insbesondere die Namenskonstellation im *Kebra Nagast* hervorhebt, die unmöglich aus dem sechsten oder siebten Jahrhundert stammen könne. Angesichts der Vielzahl an Möglichkeiten ist es plausibel, zumindest von einer ungefähr zeitgenössischen Vorlage auszugehen. Vgl. auch Bowersock (2008). Zur Datierung des *Buch der Himyaren* in die Mitte des 6. Jh. vgl. Moberg (1924), zum *Martyrium des Arethas* in die zweite Hälfte der Herrschaft Justinians vgl. Detoraki (2007) 98 f.

⁸⁷ Vgl. dazu Ryckmans (1987).

⁸⁸ Strab. *Geogr.* 17,1–2. Interessant ist im Falle Strabons allerdings, dass er die zu den fernen Weltregionen gehörenden Mythen häufig ablehnt, und auch hier die Existenz der Pygmäen verneint.

⁸⁹ Vgl. dazu Barthel (2014).

nographischen Beobachtungen beigegeben, die vom Umgang mit riesigen Elefantenherden bis zu Pygmäen reichten.⁹⁰ Als Augenzeuge und Berichterstatter verwendete Nonnosos ein klassisch-ethnographisches Narrativ. Dasselbe gilt für Kosmas, den Photios vor allem aus theologischen und stilistischen Gründen für einen Scharlatan hält.⁹¹ Obwohl Kosmas ultimativ eine christliche Perspektive einnahm, betont sein Text weniger die Gemeinsamkeiten als die horrenden Unterschiede der Äthiopier und Römer. Dabei bedient er sich ebenso ethnographischer Beobachtungen, etwa zum Ablauf von Tauschgeschäften mit der autochthonen Bevölkerung.⁹²

Einen vergleichbaren Tenor hat Johannes Malalas in seiner Beschreibung einer diplomatischen Mission zum äthiopischen *negus*. Er greift hier zwar offensichtlich auf eine Vorlage zurück,⁹³ die Art der Konzeptualisierung entspricht jedoch demselben Narrativ: Die Bewohner Äthiopiens und Himyars werden von ihm „Inder“ genannt (trotz der korrekten Verortung Äthiopiens zwischen südlichem Nil und dem Roten Meer),⁹⁴ und der *negus* habe den Gesandten nackt auf vier Elefanten thronend empfangen.⁹⁵ Interessant ist an dieser Stelle, dass Malalas der Mission – im Kontrast zu Prokop – großen Erfolg und offenbar wohlwollende Aufnahme bescheinigt. Der *negus* habe sofort seine indischen (sic) Sarazenen ausgeschiedt, um die Perser zu bekriegen.

Die Entscheidung, welchem Narrativ der Vorzug in einem Text gegeben wurde, war bis zu einem gewissen Grad willkürlich, beziehungsweise höchstens vom gewählten Genre abhängig. Offensichtlich keine Rolle spielten sprachliche Barrieren. Zwar schrieben Malalas und Nonnosos Griechisch, während das *Buch der Himyariten* und die meisten anderen Quellen zur Christenverfolgung von Najran auf Syrisch verfasst wurden. Allerdings ist auch das *Martyrium des Arethas* ein griechischer Text (der immerhin auf syrischen Quellen aufbaut). Der persönliche Glaube des Autors ist in dieser Frage genauso zu vernachlässigen. Malalas benutzt zwar ethnographisches Material, ist aber dennoch eindeutig Christ. Das gleiche gilt für Nonnosos, der unter anderem für eine Paraphrase des Johannes-Evangeliums bekannt ist. Ebenso wenig ist eine Trennung von miaphysitischen und chalkedonischen Autoren sichtbar, denn obwohl die meisten syrischen Texte und das *Kebra Nagast* miaphysitisch geprägt sind, ist das *Martyrium des Arethas* eher für ein chalkedonensisches Publikum gedacht.⁹⁶ Am ehesten könnte man annehmen, dass der Unterschied zwischen hauptstädtischen und provinziellen Dis-

90 Vgl. Phot. *Myrobibl.* Kod. 3. Photios betont sogar, dass Nonnosos noch jede Menge weitere, nicht aufgezählte, Sonderbarkeiten dokumentiere.

91 Phot. *Myrobibl.* Kod.6.

92 Kosm. Indik. *Top. Christ.* 2,51–53.

93 Erkennbar daran, dass sein Bericht plötzlich zur Ich-Perspektive wechselt. Joh. Mal. *Chron.* 18,56. Es ist durchaus möglich, dass Malalas auf eine vollständige Version des Berichts von Nonnosos zurückgriff.

94 Zur den verschiedenen Lokalisierungen Indiens in spätantiken Quellen vgl. Mayerson (1993). In den *Bauten* 6,6 behauptet übrigens auch Prokop, der Nil würde aus Indien nach Ägypten fließen.

95 Joh. Mal. *Chron.* 18,56. Angesichts der Wichtigkeit des Elfenbein-Handels für die Anbindung der Region an das Römische Reich ist es wohl nicht verwunderlich, dass Nonnosos und Malalas so viel aus der Präsenz von Elefanten machten.

96 Detoraki und Beaucamp (2007) 88–94.

kursen liege. Malalas und Nonnosos sind konstantinopolitanischen Lesern verpflichtet, während die Texte über Najran keine Bezüge zur Hauptstadt herstellen. Allerdings gibt es auch zu dieser Annahme Einwände. Nonnos ist in Ägypten geboren und sollte die reale Existenz von Blemmyern kennen, wählt aber nichtsdestoweniger ein verfremdendes Narrativ. Der Kult des hl. Arethas ist in späterer Zeit auch in Konstantinopel belegt,⁹⁷ und verdeutlicht damit die breite Rezeption provinzieller Texte und Kulte in der Hauptstadt des Reiches. Malalas wiederum geht auch an anderer Stelle auf den äthiopischen *negus* ein – im Zusammenhang der Christianisierung des Königreiches. Hier verzichtet er auf ethnographische Mirabilien und fokussiert die Geschehnisse auf den Konflikt der Religionen – ganz entsprechend dem Narrativ der Najran-Überlieferung.⁹⁸

Die Entscheidung, in welchen Deutungsrahmen die Beschreibung des Roten Meers eingebettet wurde, war also von der intendierten Aussage der Beschreibung abhängig und damit textgebunden. Äußere Faktoren wie persönliche Überzeugungen und Prägungen des Autors waren demgegenüber sekundär. Zu diesen beiden Narrativen positioniert sich Prokop in seiner Beschreibung des Roten Meers. Im Laufe der Untersuchung wird sich herausstellen, dass er zwar keines der beiden Narrative übernimmt, von der Existenz beider jedoch weiß. Großen Anteil am speziellen Charakter und am Grundtenor des Exkurses hat die Selbstpositionierung Prokops zwischen diesen beiden gegensätzlichen Narrativen.

2.3 Zeitlichkeit und Zusammenhang

Ein zentrales Thema des Exkurses ist der Faktor Zeitlichkeit. Es ist einigermaßen auffällig, dass Prokop ein klar bestimmbares Datum für den Anlass seines Exkurses gewählt hat. Die meisten anderen Exkurse sind hingegen thematisch motiviert. Der Herulereckurs, der Exkurs über Abgar und Edessa oder der Exkurs über Mesopotamien: Sie alle werden inhaltlich und auch auf der Ebene des Textes durch sachliche Zusammenhänge ausgelöst. Der Exkurs über das Rote Meer dagegen wird mit folgender Bemerkung eröffnet:⁹⁹

Ἐννοία δὲ τότε Ἰουστινιανῷ βασιλεῖ γέγονεν Αἰθιοπίας τε καὶ Ὀμηρίτας ἐπὶ τῷ Περσῶν πονηρῷ ἐταιρίσασθαι. ὅπῃ δὲ τῆς γῆς οἱ ἄνθρωποι οἶδε ὥκηνται καὶ καθ' ὃ τι αὐτοὺς Ῥωμαίοις ξυνοίσειν βασιλεὺς ἤλπισεν, ἐρῶν ἐρχομαι.

Kaiser Justinian kam damals auf den Gedanken, zum Schaden der Perser sich die Äthiopier und Homeriten als Bundesgenossen zu gewinnen. Wo diese Menschen auf Erden wohnen und wieso sich

⁹⁷ Detoraki (2006). Im zwölften Jahrhundert war Arethas ein gängiger Heiliger, dessen Reliquien sich in Konstantinopel befunden haben sollen.

⁹⁸ Joh. Mal. *Chron.* 18,15.

⁹⁹ Prok. *Pol.* 1,19.

der Kaiser von ihnen einen Nutzen für die Römer versprach, darauf will ich jetzt zu sprechen kommen.

In erster Linie deutet Prokop also einen zeitlichen Zusammenhang zum Geschehen auf dem persischen Kriegsschauplatz an, gleichzeitig betont er, dass die Äthiopier und Himyariten tendenziell nicht zu den bekannten und relevanten Völkern gehörten.¹⁰⁰ Eine solche zeitliche Anbindung wird von Prokop selten gewählt – das beste alternative Beispiel ist sein Exkurs zu Britannien, der inhaltlich keinerlei Überschneidung mit dem relevanten Geschehen hat, das er unterbricht.¹⁰¹ Mit den ersten beiden Sätzen wird dem Publikum also bereits angedeutet, dass die nun folgenden Ereignisse wenig bis keine Auswirkungen auf den Krieg zwischen Persern und Römern haben werden. Dass der Exkurs direkt auf die Beschreibung der Schlacht von Kallinikon folgt, bei der Römer und Perser empfindliche Verluste hinnehmen mussten, folgt ostentativ keiner Notwendigkeit.¹⁰²

Allerdings sind auch im Verlauf des Exkurses die Zeitverhältnisse auffällig. Der auf die Überleitung folgende Abschnitt ist eine rein geographisch-historische Beschreibung des Roten Meers, die ohne jede Anbindung an konkrete Daten oder Ereignisse der Regierung Justinians auskommt. Selbst der angedeutete Zusammenhang zum Haupttext, der der Gleichzeitigkeit, ist somit eigentlich irrelevant. Die einzigen zeitlichen Verortungen des Abschnitts sind die Regierungszeit Diokletians und seine Neuordnung der ägyptischen Provinzen in den 290er Jahren sowie die Erwähnung, dass der Sarazenenherrscher Abocharabos dem Kaiser Justinian einen Palmenwald vermacht habe – ohne dass ersichtlich wäre, wann und warum dies geschehen sei.¹⁰³ Erst mit dem Übergang des Exkurses zu den politischen Entwicklungen, die Prokop dezidiert mit Justinian in Verbindung bringt, werden die zeitlichen Zusammenhänge expliziter.

Prokops Behauptung, Justinian habe die heidnischen Tempel in Philae zerstören und die Kultbilder nach Konstantinopel bringen lassen,¹⁰⁴ ist immerhin eine vage chronologische Angabe, die von der Forschung lange Zeit sogar mit den Jahren 535–537 in Verbindung gebracht wurde.¹⁰⁵ Allerdings ist sie weder eindeutig noch sachlich richtig: Der Tempel der Isis gehört bis heute zu den am besten erhaltenen Gebäuden in Philae, auch weil er im sechsten Jh. in eine Stephanskirche umgewandelt wurde. Von einer Zerstörung kann also nicht die Rede sein. Außerdem ist unklar, wann die Umwandlung stattgefunden haben soll. Ohnehin hat die Verehrung heidnischer Kulte in Philae bereits zu Beginn des fünften Jahrhunderts schrittweise nachgelassen, und war

¹⁰⁰ Ich werde für die Bewohner des Königreichs Himyar ausnahmsweise nicht die prokopsche Bezeichnung „Homeriten“ übernehmen, sondern beim üblicheren „Himyariten“ bleiben.

¹⁰¹ Vgl. Prok. *Pol.* 8,20 sowie die Ausführungen in Kapitel III.1.

¹⁰² Zu Kallinikon vgl. Brodka (2011). Zum „Ewigen Frieden“, seiner Kurzlebigkeit und Prokops narrativem Konzept vgl. Kruse (2013).

¹⁰³ Prok. *Pol.* 1,19,29–33 und 1,19,8–16.

¹⁰⁴ Prok. *Pol.* 1,19,36.

¹⁰⁵ Vgl. Hahn (2008).

andererseits in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts wohl auch noch nicht vollständig verschwunden.¹⁰⁶ Prokop klärt sein Publikum auch nicht über den Effekt der vermeintlichen Zerstörung des Tempels auf.¹⁰⁷ Die Deutung von Justinians Einsatz in der langen Geschichte der römischen Interventionen im südlichen Niltal bleibt völlig offen.

Ähnlich verwirrend bis irreführend ist der erzählerische Neubeginn des Exkurses, der den zweiten, politischen, Teil des Exkurses eröffnet. „Zur Zeit dieses Krieges“ habe in Äthiopien der König Hellesthaios geherrscht.¹⁰⁸ Zu welchem Krieg ist dessen Herrschaft nun aber synchron? Angesichts der Tatsache, dass im Exkurs bis zu diesem Punkt von keinem Krieg die Rede war, muss angenommen werden, dass es sich um den Krieg zwischen Römern und Persern handelt, der das Hauptnarrativ bestimmt. Am ehesten ist davon auszugehen, dass Prokop eine erneute Verbindung zum Feldzug herstellen wollte, der 531 bei Kallinikon sein Ende nahm. Er suggeriert damit erneut eine Anbindung an den Hauptkriegsschauplatz – die erneut enttäuscht wird. Statt nun Justinians Politik zu beschreiben, geht Prokop zu Ereignissen über, die von ebendieser Politik augenscheinlich unberührt sind – und deutlich vor der Schlacht von Kallinikon begannen sowie erst deutlich nach der Schlacht beendet waren.¹⁰⁹ Was er beschreibt, ist die zeitweise erfolgreiche Einsetzung eines abhängigen Herrschers im südarabischen Himyar durch den äthiopischen König Hellesthaios. Erst nach Abschluss der Episode erklärt Prokop, dass die zuletzt genannten Ereignisse später geschehen seien.¹¹⁰

Nach all diesen wenig hilfreichen chronologischen Angaben folgt erst zu Beginn des letzten Absatzes eine realistische, klar zuzuordnende und an das Hauptnarrativ angebundene Bemerkung, dass zu der Zeit, als in Äthiopien Hellesthaios und in Himyar dessen Marionette Esimiphaos an der Macht gewesen seien, Justinian zu beiden Gesandte geschickt habe.¹¹¹ Allerdings sind diese Gesandten erfolglos, denn beide Herrscher versprachen zwar, den von Konstantinopel geforderten Einsatz zu bringen, halten ihre Versprechen jedoch nicht. Die letzte chronologische Bemerkung des Exkurses schließt diesen dann ab: Später (ὕστερον) habe ausgerechnet Abramos, der von Konstantinopel und Äthiopien unabhängige Herrscher Himyars, auf Bitten Justinians einmal einen Feldzug gegen die Perser begonnen, sei aber sofort wieder umgedreht.¹¹²

106 Die gesamte Problematik ausführlich besprochen von Dijkstra (2004) 152.

107 Allerdings sind Tempelzerstörungen häufig Motive in Diskursen über zivile, christliche, Identität und hier häufig identitätsstiftend, vgl. Busine (2013). Zumindest ein Widerhall solcher Diskurse könnte hier für Prokop vermutet werden.

108 Prok. Pol. 1,20,1.

109 Üblicherweise geht man davon aus, dass die Zeit der äthiopischen Herrschaft in Himyar den Zeitraum von ca. 515 (wobei alles zwischen 509 und 521 möglich wäre) bis 531 n. Chr. (mit einer Zwischenzeit himyaritischer Unabhängigkeit) eingenommen hat. Prokop erwähnt darüber hinaus äthiopische Feldzüge, die nach der erneuten Etablierung der unabhängigen himyaritischen Herrschaft stattgefunden haben müssen. Vgl. Gajda (2009) 73–109 bzw. die Tabelle auf S. 84.

110 Prok. Pol. 1,20,8.

111 Prok. Pol. 1,20,9.

112 Prok. Pol. 1,20,13. Diese späteren Feldzüge sind tatsächlich inschriftlich belegt und gehören in die Mitte des sechsten Jahrhunderts.

Nimmt man alle chronologischen Bemerkungen zusammen, so entsteht ein konfuse Bild. Prokops häufige Versuche, den langen Exkurs chronologisch fassbar zu machen und am Hauptnarrativ zu verankern, sind entweder ineffektiv oder sogar irreführend. Die in dieser Hinsicht einzig sinnvolle Verortung ist die der Gesandtschaften Justinians, die jedoch vom Ergebnis der Gesandtschaften konterkariert wird. Eine völlig ergebnislose, und nach der Einschätzung Prokops auch aussichtslose, diplomatische Mission bräuchte keinen eindeutigen Zeitpunkt und keinen Ansatzpunkt im Hauptnarrativ. Die Tatsache, dass Prokop genau diese Anbindung und die vermeintlich nachvollziehbare Chronologie betont, führt daher nicht zu einer engen Assoziation mit den römisch-persischen Konflikten, sondern zu deren Loslösung: Je mehr sich das Publikum des Exkurses darauf fokussiert, wo der zeitliche und kausale Zusammenhang mit der Rahmenhandlung liegt, desto klarer wird, dass Prokop die Nicht-Existenz solcher Zusammenhänge hervorhebt.

2.4 Das Verhältnis des Römischen Reiches zu seinen Nachbarn

Mit dem Bewusstsein für die chronologische Anordnung des Exkurses lohnt sich ein ausführlicher Blick auf einen weiteren bestimmenden Faktor in Prokops Darstellung. Trotz der häufig wechselnden Blickwinkel ist ein größeres Thema klar bestimmend: Das Verhältnis des Imperiums zu seinen Nachbarn, Verbündeten und Klienten. Nicht weiter verwunderlich angesichts der Eingangsbemerkung, dass Justinian die Völker am Roten Meer zu Verbündeten machen wollte, ist es doch auffallend, auf welche unterschiedlichen Weisen die Problematik immer wieder angesprochen wird.¹¹³ Noch während der geographischen Beschreibung des Roten Meers zu Beginn des Exkurses erwähnt Prokop, dass auf der Insel Iotabe schon immer Juden (Εβραίοι) in Unabhängigkeit gelebt hätten, die von Justinian zu römischen Untertanen gemacht worden seien.¹¹⁴ Diese Aussage deckt sich gut mit der zeitgenössischen Darstellung, die Chorikios von Gaza in seiner Lobschrift auf Aratios gibt: Aratios habe im Jahr 534 die Insel von einem „unheiligen Volk“ (ἀνόσιον ἔθνος) befreit und diese für das Niederbrennen einer der Muttergottes geweihten Kirche bestraft.¹¹⁵ Insgesamt ist Iotabe relativ gut repräsentiert in griechischen Quellen: Malchos berichtet von der Einnahme der Insel durch Sarazenen im Jahr 473,¹¹⁶ Theophanes Homologetes von einer Strafexpedition, dem Umstand, dass Iotabe früher viele Steuereinnahmen produziert hatte, und von der Wiedergewinnung durch

¹¹³ Eine vergleichende Analyse von Justinians Politik gegenüber weniger potenten Nachbarn an allen Grenzen des Imperiums ist Greatrex (2015), der auch von Prokops Exkurs über das Rote Meer ausgeht. Die Analyse ist geleitet von der Idee, diese Politik als eine Politik der Etablierung eines christlichen Commonwealth zu deuten. Die Idee geht zurück auf Fowden (1993).

¹¹⁴ Prok. Pol. 1,19,3–4.

¹¹⁵ Vgl. Chor. Gaz. Or. 3,66 sowie Shahid (1995) 183–185.

¹¹⁶ Vgl. die Schilderung des Malchos Hist. 2,404–406 (Fr. 1 bei Blockley).

den General Romanos, der die Insel danach autonomen Händlern übergeben hätte.¹¹⁷ Zudem waren Bischöfe von Iotabe sowohl beim Konzil von Chalkedon 451 als auch bei der Synode von Jerusalem 536 zugegen.¹¹⁸ Obwohl heute unklar ist, wo die Insel liegt,¹¹⁹ könnte sie für das griechische Publikum durchaus ein Begriff gewesen sein. Prokopos Hinweis schöpft das Thema also nicht völlig aus, doch sind die beiden Kernaussagen, dass dort Juden leben würden und dass die Insel nun zum Reich gehöre, durchaus plausibel.¹²⁰ Auffallend ist hingegen, dass Prokop weder den möglichen religiösen noch den militärischen oder den finanziellen Aspekt der Integration der Insel hervorhebt, obwohl alle anderen Autoren wenigstens einen dieser Aspekte, und besonders die Steuervorteile der Insel, jeweils aufgreifen.¹²¹

Auch die darauffolgende Darstellung der kaiserlichen Interaktion mit Abocharabos, dem innerarabischen Stammesführer, den Justinian zum Phylarchen gemacht habe, ist entschieden wenig aussagekräftig. Abocharabos ist identifizierbar als Abu Karib, Sohn des mit Konstantinopel verbündeten Jabala und Bruder des für Konstantinopel kämpfenden Stammesführers Arethas.¹²² Als solcher gehörte er eindeutig zur ghassanidischen Stammeselite, die seit Jahrzehnten mit römischen Diplomaten und Militärs in Verbindung stand, und fast durchgehend als Förderaten oder zumindest *symmachoi* verstanden werden sollten. Prokop reduziert das Übereinkommen, das Justinian und Abocharabos treffen, auf eine symbolische Geste: Abocharabos schenkt dem Kaiser den Palmenwald, den sein Stamm bewohnt, und erhält dafür den Titel Phylarch, als Befehlshaber über die Sarazenen Palästinas. Beide Seiten seien sich allerdings darüber im Klaren, dass es sich um einen rein symbolischen Austausch handle: „Abocharabos gab ihn vielmehr nur zum Schein dem Kaiser als Geschenk, und dieser wusste recht wohl darum, als er ihn annahm.“ Die realen Konsequenzen des Austausches dürften relevanter gewesen sein, als es bei Prokop den Anschein hat. Vor allem angesichts der Involvierung anderer arabischer Stämme durch die sasanidischen Großkönige, die Prokop an anderer Stelle als extrem folgenreich beschreibt, wird klar, dass Justinians Politik gegenüber Abocharabos und auch Arethas mehr als nur symbolischen Charakter besaß.¹²³ Obwohl die Erhebung des Arethas zum *basileus* der Sarazenen von Prokop mehr Aufmerksamkeit erhält, ist insgesamt klar, dass Prokop die Rolle der sarazenischen

117 In der kritischen Edition von De Boor (1883) 141.

118 Vgl. Mayerson (1992).

119 Möglicherweise lag die Insel relativ weit südlich vor der arabischen Halbinsel. Mayerson (1995) vermutet, sie sei in der Nähe des Golfes von Eilat zu suchen.

120 Über eine Inschrift auf dem Sinai ist eine jüdische Präsenz auf Iotabe auch epigraphisch belegt. Mayerson (1992) 1f. Eine diachrone Analyse der Rolle Iotabes im Römischen Steuersystem in Nappo (2015).

121 Angesichts der Vorgeschichte römischer Interventionen in Iotabe und den offenbar damit verbundenen militärisch-ökonomischen Vorteilen ist diese Invasion also keineswegs überraschend oder abwegig, wie es neben Prokop auch Bowersock (2013) 107f. darstellt.

122 Zu Abu Karib und Prokop vgl. Shahid (1995) 69f. sowie 124–130.

123 Vgl. etwa das Enkomium auf Al-Mundhir (Alamundaros) in Prok. *Pol.* 1,1740–46.

Verbündeten weder guthieß, noch sie im Detail erklären wollte.¹²⁴ Es kommt hier nicht darauf an, deren Rolle zu erforschen. Denn was Irfan Shahîd anhand von Prokops kryptischen Äußerungen minutiös rekonstruiert hat, ist zwar sachlich überzeugend und Grundlage der modernen Forschungsdebatte, erklärt aber nicht, warum Abocharabos gerade im Exkurs über das Rote Meer so prominent wie rätselhaft erscheint.

Die Situation gestaltet sich tatsächlich paradox. Prokop betont die Tatkraft des Abocharabos, der von seinen Feinden gefürchtet werde.¹²⁵ Dass ein solcher Heerführer Verbündeter und Phylarch der Römer wurde, sollte eigentlich positiv gezeichnet werden. Das gilt umso mehr, da Konstantinopel zusätzlich die Kontrolle über eine ausgedehnte Oase in der Wüste erlangen sollte. Dennoch betont Prokop ausschließlich die symbolische Bedeutung der Übereinkunft, die für die beiden vermeintlich einzigen Vorteile aus der Verbindung irrelevant seien. Tatsächlich beschränkt Prokop seine Analyse auf zwei Faktoren: den Titel Phylarch, und die Einkünfte aus dem Palmenwald. Was er damit nahe legt, ist, dass Abocharabos den Titel erhalte und damit seine Nähe zum Imperium (vor allem seinen eigenen Untertanen gegenüber) signalisiere, Justinian dafür nominell sein Herrschaftsgebiet erweitere. Auf dieser Ebene würde es sich also um reine „Symbolpolitik“ handeln. Die Beziehung hat jedoch deutlich mehr Ebenen, die Prokop unerwähnt lässt. Deren wichtigste ist die der militärischen Organisation. Der Titel Phylarch war eben kein reiner Ehrentitel, sondern üblicherweise der Rang eines Kommandanten einer mit Rom verbündeten Militäreinheit. Sowohl Prokop selbst als auch Johannes Malalas lassen an anderer Stelle keinen Zweifel daran, dass die arabischen Phylarchen eine entscheidende Rolle in den militärischen Planungen der Römer spielten.¹²⁶ Ebenso wenig geht Prokop darauf ein, dass Oasen zwar selbst wenig Einnahmen produzieren, deren Kontrolle aber unerlässlich für jede Form des Transports oder der Kommunikation in der Wüste ist. Sollte Justinian also die Herrschaft über Arabien angestrebt haben (was Prokop nicht als ernsthaftes Anliegen porträtiert), dann hätte er zwingend zuerst die Oasen für sich gewinnen müssen. Mit der Bemerkung „So verhält es sich also mit dem Palmenwald“ geht Prokop im Anschluss wieder zu Geographie und Ethnographie des südlichen Roten Meers über, implizierend, dass es sich bei Abocharabos nur um eine Anekdote zur Geographie Arabiens gehandelt habe.¹²⁷ Die Selektivität der Ausführungen wird so teilweise verdeckt und begründet, übrig bleibt allein die Feststellung, dass Justinian in Arabien Politik betreibt, die keinerlei Mehrwert

¹²⁴ Shahîd (1995) 51–55, wobei er betont, dass Prokop vor allem Justin und Justinian unfähig aussehen lassen wolle.

¹²⁵ Prok. *Pol.* 1,19,11.

¹²⁶ Vgl. Prok. *Pol.* 1,1746–48 sowie Joh. Mal. *Chron.* 18,16. Der Begriff scheint sich erst im sechsten Jahrhundert durchgesetzt zu haben. In Amm. Marc. *Hist. Rom.* 24,2,4 wird der Titel Phylarch nur ein einziges Mal für einen Kommandanten in persischen Diensten verwendet. Für die langfristige Entwicklung arabischer Stämme als römische Partner sowie die dabei verwendete Nomenklatur vgl. Gnoli (2005); zu Phylarchen besonders 529–535.

¹²⁷ Prok. *Pol.* 1,19,16.

hat, bzw. dass er sich auf Tauschgeschäfte einlässt, von denen nur die andere Seite einen Nutzen hat.

Ein auf den ersten Blick völlig anderes Problem stellt Roms Verhältnis zu Blemmyern und Nobaten dar. Ägyptens südliche Grenze und der Schutz des fruchtbaren Niltals waren entscheidende Faktoren für die Sicherheit und die Produktivität der reichen Provinz.¹²⁸ Insofern ist es nicht verwunderlich, dass Prokop ihnen viel Platz einräumt. Allerdings könnte man einwenden, dass sich keine inhaltlichen Verbindungen zu den eigentlichen Themen des Exkurses ergeben: Zwar liegen die Gebiete nördlich des äthiopischen Königreiches, aber doch so weit davon entfernt, dass zumindest Prokop selbst keinen Zusammenhang aufmacht. Für die Geschichte der Äthiopier und der Himyariten sind sie also vollständig irrelevant. Auch die Verbindung zur Politik Justinians ist einigermaßen willkürlich und wenig aussagekräftig. Sie beschränkt sich auf die hintangestellte Bemerkung über die Zerstörung der Tempel in Philae, die Blemmyer und Nobaten jeweils frequentiert hätten. Diese ist jedoch, wie weiter oben gezeigt wurde, ebenso wenig historisch wie bedeutsam in Bezug auf den thematischen Kontext. Natürlich ist gerade in einem Exkurs prinzipiell Platz für Abschweifungen jeder Art und es bedarf auch nicht immer eines zwingenden Zusammenhangs mit dem übrigen narrativen Material. Dennoch ist diese substanzielle Abschweifung zumindest erklärungsbedürftig.

Bei genauerem Hinsehen zeigen sich jedoch handfeste Gründe dafür, dass Prokop das Thema überhaupt und so ausführlich behandelt. Wie an anderer Stelle auch geht es eher darum, einen bestimmten Problembereich zu sondieren und eine Thematik aufzugreifen, die von übergeordneter Bedeutung ist. Eine lineare Verbindung zum erzählerischen Kontext ist insofern sekundär. Im Fall der Blemmyer und Nobaten ist dieser Problembereich einmal mehr Konstantinopels Mühen mit seinen schwierigen Nachbarn.¹²⁹ Prokop analysiert das Verhältnis von militärischem und finanziellem Aufwand im römischen Bemühen, diese Nachbarn einerseits zu nützlichen Verbündeten und andererseits zu ungefährlichen Vertragspartnern zu machen – mit einem relativ eindeutigen und prinzipiell erwartbaren Ergebnis: Unter dem Deckmantel einer scheinbar kühlen Kosten-Nutzen-Analyse erklärt Prokop eine rein militärische Lösung zum einzig gangbaren Weg. Die Grundbeobachtung, dass das Reich an vielen Grenzen von unkontrollierbaren politisch-militärischen Antagonisten umgeben sei, denen die Römer mit militärischer Abschreckung entgegentreten müssten, ist nachvollziehbar und valide. Damit sich der militärische Aufwand, die Grenzen überhaupt zu schützen, lohne, müsste das zu schützende Land genug Steuern abwerfen. Genau das sei aber für Ägypten südlich der Dodekaischinos nicht der Fall gewesen, weswegen Diokletian die römische Grenze zurückgenommen habe. Statt sich darauf zu verlassen, mit weniger militärischem Aufwand eine kürzere Grenze verteidigen zu können, habe Diokletian den ur-

¹²⁸ Vgl. dazu Boozer (2013).

¹²⁹ Obwohl interessanterweise ein nobatischer König in einer Inschrift auch die Herrschaft über die Äthiopier beansprucht, und so eine lineare Beziehung zum Roten Meer herrschen könnte. Vgl. die Inschrift in Bernand (1992) 147–149. Prokop greift diese Verbindung allerdings nicht auf.

sprünglichen Gegner, die Nobaten, dazu gebracht, im von den Römern geräumten Gebiet die Kontrolle zu übernehmen und sich dort niederzulassen. Gegen die Zahlung jährlicher Subsidien hätten diese sich verpflichtet, nun selbst als Bollwerk gegen Roms zweiten Gegner, die Blemmyer, zu fungieren.¹³⁰ Bis zu diesem Punkt der Analyse Prokops ist nicht klar, ob er diese Grenzkorrektur gutheißt. Man könnte meinen, dass die Rechnung aufgeht: Die Römer müssten ein Heer weniger bezahlen, würden auf wenig ertragreiches Land verzichten und würden einen Verbündeten im Kampf gegen einen anderen Gegner gewinnen. Im Gegenzug dafür müssten sie nur eine, wahrscheinlich geringere, regelmäßige Geldzahlung leisten. Tatsächlich fällt Prokops Fazit allerdings ganz anders aus:¹³¹

Ὅπερ καὶ ἐς ἐμὲ κομιζόμενοι οὐδέν τι ἦσσαν καταθέουσι τὰ ἐκείνη χωρία. οὕτως ἄρα βαρβάρους ἅπαντας οὐδεμία μηχανὴ διασώσασθαι τὴν ἐς Ῥωμαίους πίστιν ὅτι μὴ δέει τῶν ἀμυνομένων στρατιωτῶν.

Doch obschon sie bis auf meine Zeit die erwähnte Zahlung erhalten, überfallen sie nichtsdestoweniger die dortigen Landstriche. So gibt es gegenüber sämtlichen Barbaren nur ein einziges Mittel, sie bei ihrem den Römern gegebenen Wort zu halten, nämlich die Furcht vor der militärischen Verteidigung.

Dieses Fazit ist einerseits überraschend in Bezug auf die vorherigen, neutralen und rationalen Überlegungen zu den Gründen für Diokletians Politik. Die Zurücknahme der Grenze erscheint im Text als naheliegende Antwort auf ein finanzielles und militärisches Problem, und auch die Gründe für die territoriale Nachfolgeregelung in den entsprechenden Gebieten werden in einem sachlichen Ton vorgetragen. Wenn dies – militärische Stärke als einziger Weg zu einer erfolgreichen Außenpolitik – jedoch die Aussage ist, die Prokops zeitgenössisches Publikum mitnehmen sollte, stellt sich umso mehr die Frage, welche Auswirkungen die Erläuterungen zum südlichen Ägypten für die Beschreibung der justinianischen Politik im Roten Meer haben sollen. In jedem Fall lassen sie Zweifel aufkommen an einem Grundpfeiler spätantiker *auctoritas*: Sieghaftigkeit ist ein notwendiger Bestandteil der Herrschaft, und das Zurücknehmen von Grenzen lässt die Öffentlichkeit deutlich wahrnehmen, dass die Sieghaftigkeit des Kaisers eingeschränkt ist – unabhängig von wirtschaftlichen und militärischen Überlegungen.¹³²

Die letzte relevante Passage, die Konstantinopels Verhältnis zu anderen politischen Entitäten betrifft, ist zugleich Abschluss und Anlass des gesamten Exkurses. Justinian

¹³⁰ Prok. *Pol.* 1,19,28–33.

¹³¹ Prok. *Pol.* 1,19,33.

¹³² Vgl. Börm (2013); diese Sieghaftigkeit ist es auch, die Triumphe für Feldherren (statt Kaiser) zu einem so problematischen Thema macht. Wie eine historiographische Debatte um die Sieghaftigkeit eines Kaisers, der tatsächlich selbst ins Feld zog, ausgesehen haben könnte, versucht Bleckmann (1995) anhand von Zosimos' Text und Konstantins Feldzügen zu rekonstruieren. Vgl. Greatrex (2020) für eine Neudeutung der kaiserlichen (Ohn-) Macht in Abhängigkeit von Interessengruppen und politischen Faktionen in der Hauptstadt.

habe die Äthiopier dazu überreden wollen, den persischen Seidenhandel zu unterbrechen, und die Himyariten über den Umweg ihrer Klienten, der Maddenen, dazu bringen wollen, die Perser mit einem Feldzug zu überraschen.¹³³ Wie weiter oben festgestellt, zeichnet Prokop diese Pläne als Luftschlösser, die in ihrer Grundkonzeption zum Scheitern verurteilt seien. Natürlich wirft die Behauptung, kaiserliche Politik würde eine Machbarkeitsstudie nicht überstehen, ein schlechtes Licht auf diese Politik. Diese Feststellung sollte jedoch nicht davon ablenken, dass die Textpassage raffiniert konstruiert ist und durch Fokusverschiebungen gleichzeitig glaubhaft und verzerrend ist.

Prokop geht von der Behauptung aus, dass Justinian den christlichen Glauben als verbindendes Element aller drei Parteien ausgemacht und als Motivation auserkoren habe, miteinander zum Schaden der Perser zu kooperieren. Wie auch bei der Beschreibung der äthiopischen Aggression gegen die Himyariten, ist die Hinzunahme christlicher Beweggründe durch Prokop sowohl realistisch und den Parallelquellen entsprechend als auch unvollständig und aus dem Zusammenhang gerissen. Unvollständig ist diese Begründung insofern, als Prokop den zentralen Teil einer solchen Argumentation nicht erwähnt: Mit den Persern gibt es einen gemeinsamen Feind, der als Feind des Christentums gezeichnet werden könnte (und an anderen Stellen in Prokops Werk auch als solcher gezeichnet wird). Der Gewinn aus einer Kooperation sollte logischerweise die Verteidigung des christlichen Glaubens sein, und der Sieg über den Zoroastrismus. Der Glaube der Perser wird jedoch an keiner Stelle erwähnt. Die Perser bleiben ein rein politischer Gegner, dem wirtschaftlich und militärisch Schaden zugefügt werden soll. Der Vorteil für die Äthiopier soll darin liegen, dass sie durch Gewinne aus dem Seidenhandel reich würden, während für die Himyariten vollständig offen bleibt, was ihr militärisches Engagement ihnen einbringen sollte. Stattdessen erklärt Prokop die Schwierigkeiten, die sich aus der Einmischung Konstantinopels ergeben: Der von der Hauptstadt präferierte starke Mann Kaisos sei zwar geeignet, wegen einer privaten Fehde mit dem himyaritischen (von Axum unterstützten) König jedoch schwer vermittelbar.¹³⁴ Weil die erhofften äthiopischen Gewinne aus dem Seidenhandel aber ohnehin nicht realistisch seien, bleibt in Prokops Erklärung weder für Äthiopier noch für Himyariten ein Grund übrig, sich überhaupt am Kampf gegen die Perser zu beteiligen. Die in Prokops eigener Logik einzige valide Begründung für ein Engagement, ein gemeinsamer Kampf der Christen gegen den Zoroastrismus, bleibt unausgesprochen.

Gleichzeitig ist der Hinweis auf die Einheit im christlichen Glauben aus dem Zusammenhang gerissen, weil noch in den Ausführungen über den Krieg zwischen Äthiopiern und Himyariten wenige Zeilen zuvor eine solche christliche Motivation dezidiert hervorgehoben wurde. Der äthiopische König habe eine Expedition gestartet, da er erfahren habe, dass auf der arabischen Halbinsel die christliche Bevölkerung von einer Koalition aus Juden und „Hellenen“ bedrängt würde. Konsequenterweise habe er

133 Prok. Pol. 1,20,9.

134 Prok. Pol. 1,20,10.

nach dem Erfolg der Expedition einen christlichen König eingesetzt.¹³⁵ In diesem – als von Konstantinopel unabhängig geschilderten – Krieg ist der Gedanke eines Vorgehens zugunsten der Christen und gegen die Feinde derselben immanent und als Motivation hervorgehoben. Prokop weiß dieses Erklärungsmuster zu nutzen, und er unterstreicht die Bereitschaft der Äthiopier, solchen Beweggründen riskante Operationen folgen zu lassen. Dennoch wendet er diese Ebene der Motivation und der Legitimation nicht auf das Vorgehen Justinians an. Weder dessen nachweislicher Einsatz für die Sakralisierung seiner Herrschaft und des römischen Gemeinwesens noch der von vielen Zeitgenossen aufgenommene Topos der Verteidigung des christlichen Glaubens werden von Prokop als legitime Motive kaiserlicher Politik zugelassen.

Das mag teilweise an der Tatsache liegen, dass Prokop als Klassizist in einem gerechnischen Grundkonflikt steht, ostentativ christlich motivierte und legitimierte Politik so zu erklären, dass der christliche Aspekt höchstens eine Nebenrolle einnimmt. Man kann davon ausgehen, dass christliche Rhetorik für den Krieg und für Konstantinopels Parteinahme Teil der politischen Kommunikation des Kaisers war. Als Begründung für die Involvierung in so weit vom Reichszentrum entfernte militärische Auseinandersetzungen wäre die Unterstützung des universellen Christentums sehr geeignet und würde Justinian der Pflicht enthoben haben, sein Engagement über komplexere Beweggründe zu erklären. Sie passt auch sehr gut zu Justinians Herrschaftsverständnis als Schutzherr der gesamten Christenheit sowie als Stellvertreter Christi auf Erden. Prokops historiographischer Ansatz lässt sich mit dieser Begründung jedoch nur schwer verbinden. Auch wenn gerade auf dem persischen Kriegsschauplatz Aspekten christlicher Überzeugungen punktuell relativ viel Platz eingeräumt wird, ist eine rein religiöse Begründung kaiserlicher Politik für Prokop nur schwer darstellbar.

Dass Prokop die Existenz christlicher Beweggründe nicht negiert, aber auch nicht nachdrücklich betont, und vor allem nicht allein gelten lässt, ist insofern nachvollziehbar. Das Problem wäre nicht gravierend, wenn Prokop stattdessen andere Gründe anführen würde. Im gesamten Exkurs sind solche Gründe jedoch spärlich gesät. Es läuft also darauf hinaus, dass Prokop rationale, bzw. plausible, Gründe für Justinians Politik nicht anführen will, und christliche Motivationen nicht zu zentralen Beweggründen machen kann. Die einzige als programmatisch zu verstehende Aussage Prokops, dass gegen Barbaren eben nur militärische Gewalt helfe – formuliert im Zusammenhang mit ägyptischen Problemen –, sollte von seinem Publikum fraglos auch für die Konflikte am Roten Meer angewendet werden: Kann durch Justinians Politik unmittelbare militärische Unterstützung im Kampf gegen die Perser realisiert werden? Da dies offenbar nicht der Fall ist, muss diese Politik in der Deutung Prokops nutzlos bleiben.¹³⁶

¹³⁵ Prok. *Pol.* 1,20,1.

¹³⁶ Die hier vorgeschlagene Interpretation steht im Widerspruch etwa zu Greatrex (2015) 263, der Prokop eine prinzipiell offene Haltung gegenüber Justinians Bemühungen attestiert. Das Problem sei „that the two kings failed to honour their promises“.

2.5 Kontexte ignorieren

An dieser Stelle geht das Problem jedoch noch tiefer: Wie bei der Zerstörung der Tempel in Philae blendet Prokop historische Entwicklungen und langfristige Trends in seinem Exkurs vollständig aus. Erst durch das Auslöschen längerer Entwicklungen in der Beschreibung der Ereignisse ergibt sich das Bild eines christlichen Königreichs in Äthiopien, das bis zur Zeit von Justinians Intervention scheinbar keinen Kontakt mit dem Römischen Reich gehabt hat. Nur so kann der Eindruck von willkürlichen und unmotivierten Übereinkünften mit arabischen Stammesführern entstehen. Und nur so entstehen vermeintliche ad-hoc-Entscheidungen wie die, den Seidenhandel völlig neu zu sortieren. All dies sind eigentlich Entwicklungen, die lange vor Justinians Regierungszeit begonnen haben und einer relativ konsistenten Vorstellung römischer Außenpolitik folgen, von Prokop aber effektiv vernachlässigt werden. Die Äthiopier sind selbstverständlich von einem römischen Bischof christianisiert worden, und seit vielen Generationen bestand diplomatischer Kontakt zum *negus* in Axum. Arabische Stammesführer waren seit einigen Generationen in die römische Verteidigungspolitik involviert. Und der Indienhandel war seit Roms Kontrolle über Ägypten ständig Thema – sei es in wirtschaftspolitischen Überlegungen von Plinius,¹³⁷ anlässlich des Verlustes von Nisibis an die Perser (und des damit einhergehenden Verlustes der Kontrolle eines wichtigen Teils der Seidenstraße)¹³⁸ oder aufgrund kaiserlicher Investments in Häfen am nördlichen Roten Meer.¹³⁹

Man könnte nun einwenden, dass weder Prokop noch sein zeitgenössisches Publikum sich dieser Langfristigkeit bewusst waren. Es deutet allerdings einiges darauf hin, dass dieser Einwand unbegründet ist. Prokop selbst gibt immer wieder Hinweise darauf, dass er die *Longue durée* im Auge hat. Darauf deutet unter anderem die antiquarische Bemerkung hin, dass Seide früher medisch, heute aber serisch genannt werde.¹⁴⁰ Ein stärkeres Argument ist sein Verweis darauf, dass der Flüchtling Kaisos, den Justinian zum Phylarchen über die Maddenen machen wolle, aus einem Phylarchengeschlecht stamme (γένους μὲν ἧν τοῦ φυλαρχικοῦ).¹⁴¹ Es bleibt zwar ungesagt, von wo und vor wem Kaisos geflüchtet war, doch ist interessant, dass seine Familie über mehrere Generationen bereits römische Titel getragen haben soll.¹⁴² Prokop weiß um die Tatsache, dass Justinians politische Manöver keineswegs plötzliche Entscheidungen waren. Er lässt nur sein Publikum darüber weitestgehend im Unklaren.

¹³⁷ Plin. *Nat.* 6,26,101 oder 12,84.

¹³⁸ Vgl. dazu Chrysos (1993).

¹³⁹ Archäologisch greifbar durch den Ausbau nördlicher Häfen und dem Versanden südlicher Häfen. Vgl. Ward (2007) und vor allem Decker (2010), der kontinuierliche Investments durch den größeren Teil der Spätantike nachzeichnet.

¹⁴⁰ Prok. *Pol.* 1,20,9. Wahrscheinlich spielt Prokop darüber hinaus auf die Assoziierung von Persern mit überbordendem Luxus an. Vgl. dazu Gufler (2010).

¹⁴¹ Prok. *Pol.* 1,20,10.

¹⁴² Zu Kaisos und dem Verhältnis der Berichte von Nonnosos und Prokop vgl. Edwell (2015) 238–241.

Das Publikum wiederum muss nicht als vollständig ahnungslos angesehen werden. Die gesamte Region des Roten Meers war durchaus im Bewusstsein gebildeter Schichten der Reichsbevölkerung. Justinians diplomatische Bemühungen in Richtung des äthiopischen und himyaritischen Königs sind außerdem mehrfach bezeugt. Photios belegt, dass Nonnosos mindestens in dritter Generation einer Familie von Diplomaten angehörte, deren Hauptarbeitsgebiet die arabischen Stämme sowie die Königreiche am Roten Meer waren.¹⁴³ In Photios' Exzerpt (oder Inhaltsangabe)¹⁴⁴ belegt ist unter anderem auch der von Prokop erwähnte Kaisos, der hier als langjähriger Verbündeter Konstantinopels erscheint, dessen Sohn als Geisel in der Hauptstadt lebte und der der Anführer der beiden wichtigsten arabischen Stämme, der Kinda und der Maddenen, gewesen sein soll. Wie prominent Nonnosos im sechsten Jahrhundert war, und ob seine Ausführungen breit rezipiert wurden, ist unmöglich zu sagen. Es sollte also nicht davon ausgegangen werden, dass diese diplomatischen Beziehungen des Hofes in Konstantinopel bekannte Tatsachen waren. Geheim waren sie dagegen mit Sicherheit auch nicht, und dass Photios drei Jahrhunderte später auf Nonnosos' Werk zurückgreifen konnte, lässt darauf schließen, dass es als lesenswerte Literatur galt – selbst wenn der Fokus der Leser auf den Ausführungen über Elefanten und Pygmäen gelegen haben sollte. Malalas' Schilderung baut wohl auf Nonnosos auf, ist allerdings eindeutig einer der am meisten rezipierten historiographischen Texte des byzantinischen Mittelalters. Prokops Bericht ist nur einer von mehreren Texten, die das Publikum vor allem in Konstantinopel lesen konnte.

Prokops Ausführungen schöpfen mitnichten die vorhandenen Möglichkeiten aus. Im Gegenteil sind seine Auslassungen höchst interessant. Gerade die Aspekte der kaiserlichen Politik, die in bestehenden Traditionen römischer Praxis verankert sind, werden übergangen. Dadurch entsteht einerseits der Eindruck eines neuen Ansatzes, der mit dem in römischer Historiographie stark negativ konnotierten Begriff *innovatio* verbunden werden sollte.¹⁴⁵ Andererseits können so die offensichtlich fehlende Praktikabilität und Notwendigkeit des neuen Ansatzes betont werden. Vor dem Hintergrund von Prokops *ex-post*-Perspektive, die die ausbleibende Wirkung von Justinians Politik kennt, wird dieses narrative Konstrukt folgerichtig: Prokops Darstellung zielt darauf, seinem Publikum in den 550er Jahren zu beweisen, warum Justinians Politik im Roten Meer von vornherein zum Scheitern verurteilt war. Dieses Scheitern wird darüber hinaus im Deutungsrahmen innovativer Politik dargestellt. Prokop geht allerdings noch weiter, indem er detaillierte Kenntnisse über die Region und ihre Geschichte demonstriert, der kaiserlichen Politik jedoch jede Einbettung in die *Longue durée* verweigert.

¹⁴³ Vgl. dazu Bowersock (2012).

¹⁴⁴ Zu Photios Arbeitstechnik, die für die fragmentarisch häufig nur von ihm überlieferte Historiographie so entscheidend ist, vgl. Hägg (1975). An dieser Stelle irrelevant, ist es häufig wichtig (und schwierig zu entscheiden), ob Photios exzerpierte oder zusammenfassend paraphrasierte.

¹⁴⁵ Vgl. dazu z. B. Roller (2009) über die Versuche, die ersten römischen Siege auf See *nicht* als innovativ zu beschreiben, sowie Marincola (1997) 14f. über die Schwierigkeit römischer Historiographen, sich von ihren Vorgängern abzusetzen, ohne innovativ zu wirken.

Diese Deutungsabsicht wird noch klarer im Bezug auf die gängigen Narrative, die einem römischen Autor im sechsten Jahrhundert zur Verfügung standen. Die christliche Ausformulierung, die einen Großteil der Quellen dominiert, kennt Prokop selbstverständlich. Sein Verweis auf jüdische Menschen auf Iotabe sowie im Königreich Himyar sind in dieser Hinsicht ebenso eindeutig wie die kolportierte Überzeugung des äthiopischen *negus*, für die in Arabien lebenden Christen ins Feld ziehen zu müssen. Auch Justinians Erkenntnis, dass das Christentum Konstantinopel mit dem Roten Meer verbinden würde, lässt Prokop nicht aus. Er geht jedoch nicht so weit, dieses Paradigma auch als Bewertung von Justinians Politik gelten zu lassen. Aber auch die alternative Deutung Himyars und Äthiopiens als fremde Weltregionen und *orbis alter* deutet er nur an, indem er von menschenfressenden Sarazenen schreibt, die allerdings außerhalb der Reichweite seines Narrativs lägen. Auch die einleitende Bemerkung, dass er zuerst erklären wolle, wo diese Menschen leben würden, deutet die klassisch-ethnographische Perspektive zumindest an. Die Einbeziehung neuer, vorher unbekannter und rätselhafter Verbündeter in Konstantinopels Kämpfe hätte, wie es bei Malalas der Fall ist, unabhängig von messbaren Gewinnen als Erfolg dargestellt werden können. Dass Prokop sich zwischen beiden Narrativen platziert, verstärkt hier den Effekt der Unangemessenheit der kaiserlichen Politik. Durch die Verweigerung nicht nur der Einordnung in die Kontexte längerfristiger römischer Politik, sondern auch in die gängigen römischen Narrative, vermeidet Prokop, dass Justinians Vorgehen mit Alternativen und bekannten *exempla* verglichen werden kann. Übrig bleibt für seine Leser der Eindruck einer neuen und überflüssigen kaiserlichen Einmischung in für die Römer irrelevante Konflikte.

Prokops lange Ausführungen über das Rote Meer sind ein Paradebeispiel für spätantike Gelehrsamkeit, historisch-politische Analyse und Prokops Fähigkeit, verschiedene Themen aufzunehmen, in seinem Sinne umzugestalten und narrativ wirkmächtig zu machen. Hier, wie auch in vielen anderen Exkursen, wird deutlich, wie sehr Prokop als Akteur der gebildeten Gesellschaft sowie als Autor von den gesellschaftlichen und literarischen Strömungen seiner Zeit beeinflusst ist. Deutlich wird darüber hinaus aber auch, dass Prokop weder ein neutraler Berichterstatter noch ein passiver Teilnehmer am politischen Diskurs war. Das Rote Meer nimmt in diesem reichsweiten Diskurs eine spezifische Rolle ein, die auch von Autoren der Peripherie des Reiches konfiguriert wurde. Für die gebildeten Kreise der Reichselite waren die Regionen südlich von Ägypten in erster Linie eine ferne Landschaft, in die hinein sich auch Wunder- und Fabelwesen verirren konnten. In anderen, südlicheren, Reichsteilen war man mit den dortigen Gegebenheiten vertrauter und bezog sie in andere und vor allem aktuellere Deutungshorizonte ein. Es scheint nun so, als ob Prokop sich diese Diskurskonfiguration insofern zunutze machte, als er Justinians Politik im Roten Meer als neuartiges Engagement darzustellen versuchte. Aus anderen Zusammenhängen bekannte politische Manöver wie das Platzieren eines Rom zugeneigten Herrschers in einer nicht direkt kontrollierten Region erscheinen in diesem Exkurs als absurde und den äußeren Gegebenheiten nicht entsprechende Maßnahmen. Dabei lässt sich Prokop weder wirklich auf die Fremdheit der Völker am Roten Meer ein, die manche Autoren betonten, noch auf

die Einbeziehung dieser Völker in den sonst dominierenden Deutungsrahmen christlicher Vorherrschaft und Konversion. Stattdessen behandelt er die Königreiche in Äthiopien und Arabien in einer Matrix aus kurzfristigen Kosten und Nutzen. Weil er gleichzeitig darauf besteht, dass Justinians Politik hier auf abwegige Regionen angewandt würde (wobei ihm das Bild dieses Gebiets als Land der Wunder- und Fabelwesen sehr nützlich ist), kann diese Matrix nur ein Ergebnis zeitigen: Konstantinopels Bemühungen im Roten Meer sind zum Scheitern verurteilt. Diesen Eindruck verstärkt Prokop mit einer relativ simplen Maßnahme: Er verweigert dieser Politik die Einordnung in einen langfristigen Kontext. Alle Versuche Roms werden – entgegen den Tatsachen – als ad hoc-Entscheidungen dargestellt und wirken dadurch umso absurder. Die oberflächliche Einbeziehung beider akzeptierter Deutungsrahmen für die Ereignisse öffnet den Exkurs außerdem für verschiedene *interpretive communities*, die ausgehend von ihren jeweiligen Erwartungen trotzdem Justinians Politik als zum Scheitern verurteilt verstehen können.

Das Spiel mit verschiedenen Zeitrahmen und chronologischen Perspektiven erweist sich für Prokop also als überaus nützlich – wobei ihm seine eigene zeitliche Nähe zu den Ereignissen zugutekommt: Was eine Innovation zur Tradition werden lässt (und damit den unguten Beigeschmack einer politischen Entscheidung abdämpft), ist nun einmal Zeit. Im gleichen Sinne könnte man sagen, dass Raum erst erfahrbar wird, wenn er mit Sinn und Bedeutung befüllt wird, die mit den Erwartungen des Publikums interagieren. Sowohl die romanhafte Aufladung Britanniens als auch die doppelte, einerseits ethnographische, andererseits christlich-martyrologische, Aufladung des Roten Meers dienen dem Zweck, ein kommunikatives Verhältnis zu den verschiedenen Lesern zu etablieren. Jeweils kann sich das typische konstantinopolitanische Milieu der Bildungselite hier wiedererkennen, in Formulierungen, Anspielungen und Rahmungen. Unzweifelhaft werden jedoch auch *interpretive communities* aktiviert, die wir in anderen Milieus suchen würden: Kurze romanhafte Erzählungen eignen sich eher zum Zitieren als Moralfabeln, und christlich-heilsgeschichtliche „Befindlichkeiten“ haben ihre Resonanz in anderen Diskursen. Man könnte vermuten, dass diese *interpretive communities*, die mit anderen Leseerwartungen an Prokops Exkurse herantreten, auch anderen Milieus zuzuordnen sind. Gebildete Bischöfe etwa könnte man als eine spezifische Gruppe ansprechen, die christlich geleitete Politik am Roten Meer besonders interessieren würde, und die eine entsprechende Lesart bevorzugen würde. Allerdings, und dies wird sich im Folgenden zeigen, sind die persönlichen und intellektuellen Grenzen solcher Milieus deutlich weniger scharf, als man es sich für eine solche Zuweisung wünschen würde.

IV Milieuübergreifende interpersonale Netzwerke und das mögliche Publikum

Es gehört zu den Grundüberzeugungen der Altertumswissenschaft – oder wenigstens der Spätantikeforschung –, dass bestimmte gesellschaftliche Milieus koexistieren und primär auf sich selbst bezogen sind. Intuitiv erscheint es nachvollziehbar, dass ekklesiastische Akteure primär in Beziehung zu anderen ekklesiastischen Akteuren stehen, und dass Karriere-Militärs in erster Linie mit anderen Karriere-Militärs zu tun gehabt hätten und vor allem in diesem Rahmen analysiert werden müssen. Gleiches gilt für Sophisten, „Wissenschaftler“ wie Mathematiker und Ärzte, senatorische Eliten der Metropolen oder Mönche und Eremiten.¹ Selbstverständlich hat die Forschung erkannt, dass sich die Gruppen in bestimmten Personen überschneiden konnten, und dass die verschiedenen Milieus nicht durch unsichtbare Mauern getrennt waren, sondern bis zu einem bestimmten Grad Interaktion und Fluidität zuließen. Es ist vor allem für das fünfte Jahrhundert bekannt, dass zum Beispiel eine ganze Reihe an säkularen Entscheidungsträgern Bischof werden konnten, und dass auch der Weg von der einsamen Höhle des Eremiten zum Bischofsthron unter Umständen sehr kurz sein konnte. Es gibt genügend Beispiel dafür aus dem westlichen wie aus dem östlichen Mittelmeerraum. Trotzdem ist das analytische Schema für interpersonelle Netzwerke üblicherweise so, dass das vorgefasste Milieu des zentralen Protagonisten eines Netzwerkes als Standard für alle Knoten des Netzwerkes vorgesehen ist.² Das ist aus verschiedenen Gründen sinnvoll und besonders praktikabel. Zuerst einmal hat das vorgefasste Milieu eines Akteurs durchaus seine Berechtigung – einen Bischof in erster Linie als Teil eines bischöflichen Netzwerkes zu sehen, liegt nahe und verspricht offensichtliche Anknüpfungspunkte. Und auch wenn man einwenden könnte, dass eine solch funktionale Definition eines Milieus ohnehin nicht dem sozialwissenschaftlichen Katalog an Merkmalen eines sozialen Milieus entspricht, ergibt diese Einstellung der Perspektive Sinn, weil sie zu den am besten sichtbaren und am häufigsten in den Quellen hervorgehobenen Charakteristika gehört; und so die Analyse angesichts eines eingeschränkten Quellenbestandes erst ermöglicht. Überhaupt sind die Quellen und ihre Überlieferung ein weiterer ausschlaggebender Grund für die Festlegung auf bestimmte Milieus: Bereits die spätantike Überlieferung von Quellenkorpora wie etwa Briefsammlungen wurde hinsichtlich einer bestimmten Funktionalität unternommen, die sich während des langen Prozesses der Tradierung nur weiter zugespitzt hat. Die Texte von Autoren wurden aufgrund ihrer Hauptcharakteristika gesammelt und gelesen, wobei der primäre Ruf eines Menschen entscheidend war. Rhetoriker wurden primär als Rhetoriker wahrgenommen und tradiert, Bischöfe als Bischöfe, und Geschichtsschreiber als Ge-

1 ... sowie immer deren jeweilige weibliche Pendants, wo es sie gegeben hat.

2 Ein sehr gelungenes Beispiel hierfür ist Dekker (2018), die bischöfliche Netzwerke in der Thebais analysiert.

schichtsschreiber. Die Einseitigkeit der Überlieferung sorgt dafür, dass es schwierig ist, Menschen außerhalb ihres eng gefassten primären Milieus auch nur wahrzunehmen. Das überlieferte Briefkorpus von Sidonius Apollinaris besteht vor allem aus rhetorischen Paradestücken, weil Überlieferer diese Briefe als wichtig und repräsentativ empfanden. Sidonius war jedoch darüber hinaus Bischof und hat mit Sicherheit auch in dieser Rolle korrespondiert. Nur wurden diese Briefe, und eventuelle weitere kirchenpolitische oder theologische Schriften, in deutlich geringerem Ausmaß überliefert, weil sie nicht zu der *persona* passten, als die Sidonius üblicherweise wahrgenommen wurde.³ Am anderen Ende dieses Spektrums steht das Briefkorpus des Bischofs Severos von Antiochia (das weiter unten ausführlich behandelt werden wird). Severos wurde vor allem als Kirchenpolitiker und miaphysitischer Theologe wahrgenommen und tradiert. Daher sind heute, auch wegen insgesamt lückenhafter Überlieferungslage, im Grunde ausschließlich kirchenpolitische und theologische Briefe vorhanden, und daher wird Severos im Umkehrschluss auch fast ausschließlich als Kirchenpolitiker und Theologe „gelesen“. Dass Severos als Patriarch jedoch zu den prominentesten Figuren des gesamten Mittelmeerraums gehörte und nachweislich mit einem sehr weiten Kreis an säkularen Entscheidungsträgern korrespondierte, fällt meist unter den Tisch. Das Überlieferungsumfeld, geprägt von syrischen Miaphysiten, sorgt dafür, dass selbst die wenigen Briefe an säkulare Entscheidungsträger, die überliefert wurden, Fragen der Christologie und der Kirchenpolitik diskutieren.

Diese Gemengelage führt dazu, dass an vielen Orten bei der Interpretation bestimmter literarischer Genres sowie bei der Analyse sozialer Gefüge, sehr stark auf ein bestimmtes Zielpublikum oder ein bestimmtes Milieu fokussiert wird. Mit einer solchen Herangehensweise werden notwendigerweise viele Aspekte ausgeblendet, sodass eine Imbalance entsteht, die Autoren, Texte und Akteure in einem viel zu homogenen Umfeld erscheinen lässt. Drei Beispiele für solch artifizielle Homogenität sind für das sechste Jahrhundert augenscheinlich. Besonders kontrovers ist die säkular-pagane, republikanische Elite, die Anthony Kaldellis hinter Autoren wie Johannes Lydos und Prokop vermutet hat.⁴ Dissidententum, archaisierende Sprache und politische Einstellung hätten eine Gruppe von Adligen und kaiserlichen Funktionären miteinander verbunden und zur Folge gehabt, dass die Texte dieser Gruppe stark von Subtexten und verschlüsselter politischer Agenda geprägt waren. Nur ein eingeweihter Kreis habe diese Texte eigentlich verstehen sollen. Weniger stark problematisiert, aber dennoch auffällig, ist die Vorstellung einer klandestinen Gruppe von Kirchenfunktionären im sechsten Jahrhundert, die untereinander origenistische Tendenzen signalisierte und Teil eines pro-origenistischen (kirchen-)politischen Netzwerks waren.⁵ In beiden Fällen geht man

³ Von manchen dieser Schriften, wie den *Contestatiunculae* genannten Predigten, ist immerhin die Existenz belegt. Zu Sidonius als Kirchenpolitiker vgl. Hanson (1970). Ironischerweise gibt es ausgerechnet zu Sidonius eine sehr ausführliche und dezidiert milieu-übergreifende prosopographische Untersuchung: Mathisen (2020).

⁴ Vgl. Kaldellis (2004) und Kaldellis (2005).

⁵ Vgl. Perczel (2006) und Perczel (2017).

von einem mehr oder weniger geschlossenen intellektuellen Ökosystem aus: Ausgedrückt worden seien Inhalte von Mitgliedern einer eindeutig demarktierten sozio-politisch-kulturellen Gruppe, die verstanden werden sollten von anderen Mitgliedern derselben sozio-politisch-kulturellen Gruppe. Alle anderen Inhalte der Texte seien entweder Staffage oder Verschleierung oder aus äußeren Zwängen entstanden.

Beide Positionen haben sich in der Forschung nicht durchgesetzt, und sind insofern Extremfälle, die nur bedingt repräsentativ für das Phänomen sind. Ähnlich geartete Tendenzen sind jedoch weit verbreitet. An wenigen Stellen fällt das so sehr auf wie beim Genre der klassizistischen Geschichtsschreibung. Gerade für die Autoren des sechsten Jahrhunderts wird primär festgehalten, dass sie nach innen und nach hinten blickten: auf andere Autoren desselben Genres, und auf etablierte Paratexte, die Autoren schon seit Jahrhunderten unentwegt zitierten, emulierten und adaptierten. Entsprechend viel Aufwand verwendet die Forschung seit langem darauf, die Binnenverbindungen von Autoren wie Prokop, Agathias und Menander Protektor zu sezieren, sowie deren textuelle Abhängigkeiten von Autoren des fünften Jahrhunderts wie Priskos, Olympiodor und Eustathios festzustellen – sowie selbstverständlich den kreativen Umgang mit archetypischen Texten wie Herodot, Thukydides und Xenophon hervorzuheben. Im Gleichklang mit dieser Blickrichtung werden auch die Resonanz, Leserschaft und die soziale Welt des Genres recht einseitig wahrgenommen. Im Vordergrund stehen wohlhabende Eliten mit klassischer säkularer Bildung und nachweislichem Interesse am Erhalt einer bestimmten kulturellen Stellung der selben Bildung und ihrer sozialen Konnotationen. Ohne Frage ist diese Blickrichtung wichtig für die Erschließung des Genres, das Verständnis der Texte und das Verständnis der dahinter stehenden historischen Ereignisse. Eine zu starke Konzentration auf diesen dominanten Aspekt führt jedoch unweigerlich dazu, dass die klassizistische Historiographie in ihrer sozialen und intellektuellen Breite und Breitenwirkung unterschätzt wird. Die Lebenswelt der Autoren war nicht homogen, und ihre Leserschaft kein homogener Kreis von Gleichgesinnten, deren größter Genuss das Erkennen eines kunstvoll verarbeiteten Herodotzitats war. Die Tatsache, dass der einzige Autor, der Prokop ausführlich epitomisierte, der Kirchenhistoriker Euagrios war, sollte eine doppelte Warnung sein: Einerseits waren Kirchenhistoriker offensichtlich auch keine ausschließlich auf sich selbst bezogene homogene Gruppe, und andererseits wurde klassizistische Historiographie auch in anderen sozialen und literarischen Kreisen rezipiert. Intellektuelle und soziale Milieus waren, wie ihre entsprechenden schriftlichen Überlieferungen auch, nicht grundsätzlich homogen und geschlossen. Vielmehr erscheinen sie so, weil jahrhundertelange Tradierung und die moderne wissenschaftliche Perspektive sie auf diese Weise konzeptualisiert haben – nicht zuletzt aufgrund disziplinärer Grenzen.

Um diesen Punkt sorgfältig zu kontextualisieren, sollen auf den folgenden Seiten einzelne interpersonale Netzwerke analysiert werden, die nicht dem Schema dieses vorgefertigten Erwartungshorizonts entsprechen. Diese interpersonellen Netzwerke sind grundsätzlich verschiedener Art, und sind in verschiedenen Formen überliefert. Briefe spielen eine wichtige Rolle, sind aber bei weitem nicht das einzige Medium, über das Netzwerke rekonstruiert werden können. Gleichzeitig reicht es nicht, allein den

Kontakt und die Natur des Verhältnisses der Personen in einem Netzwerk aufzuzeigen. Es wäre durchaus vorstellbar, dass personale Netzwerke existieren, intellektuelle Lebenswelten aber trotzdem unabhängig von diesen Netzwerken in einem eigenen, unabhängigen Beziehungsgeflecht stehen. Die Lebensrealität eines Autors wie Prokop muss nicht zwingend in seinem Werk reflektiert sein. Es wird deswegen auch darum gehen, den intellektuellen und kulturellen Austausch der Personen in einem Netzwerk abzuschätzen. Nur so kann die These geschlossener homogener literarischer Räume mit entsprechenden sozialen Milieus geöffnet werden für breitere Ansätze, die das gesamte Spektrum spätantiker (nichtsdestoweniger elitärer) gesellschaftlicher Gruppen einbeziehen.

Auf diese Weise lässt sich idealerweise eine Annäherung auch an die Lebenswelt der Autoren und der Texte des sechsten Jahrhunderts rekonstruieren, die es erlaubt, ein besseres Gefühl für besitzende städtische Gesellschaft im sechsten Jahrhundert zu bekommen. Obwohl diese traditionell das primäre Publikum für alle Arten von Literatur, vor allem auch der Historiographie, war, ist sie selten in der Literatur selbst repräsentiert – und wird noch seltener von der Wissenschaft quellennah problematisiert. Eine große Ausnahme hinsichtlich der Darstellung alltäglichen intellektuellen Lebens im städtischen Raum ist Agathias. In seinem Geschichtswerk gibt er eine ganze Reihe an Anekdoten wieder, die belegen, auf welche Weise verschiedene Berufsstände, Karrieren und intellektuelle Prädispositionen zumindest in Konstantinopel miteinander in Kontakt standen. Um auf wiederkehrende Muster in den folgenden Netzwerkanalysen vorzubereiten, seien drei dieser Anekdoten hier vorgestellt.

Um den quacksalbernden Pseudo-Philosophen Uranios vorzustellen, erwähnt Agathias, dass Menschen (unter ihnen natürlich Uranios) sich häufig auf dem Buchmarkt in der kaiserlichen Stoa treffen würden, unter anderem, um über Theologie zu streiten.⁶ Agathias' Ton ist hier ironisch aufgeladen, und ein Teil des Witzes besteht für ihn darin, dass diese Leute Laien seien, die von der Komplexität der Theologie keine Ahnung hätten. Er belegt mit seinem Witz allerdings nicht nur die Existenz eines Buchmarktes, was Aufschluss darüber gibt, dass Bücher nicht nur über interpersonalen Austausch und Freundesnetzwerke kursierten, sondern auch, dass sich auch Laien über theologische Themen austauschten. Mehr noch: Da die Uranios-Episode insgesamt für den Beweis angelegt ist, dass dieser gelernte Arzt ein Quacksalber und kein echter Philosoph sei, können wir vermuten, dass Agathias sogar bewusst auf öffentliche Streitgespräche anspielt. Diese sind üblicherweise Teil des öffentlichen Bildes der Berufsphilosophen, hier jedoch als theologische Disputationen interpretiert – was einiges darüber aussagt, dass Fragen und Auseinandersetzungen der Theologie nicht als reines Kirchenphänomen verstanden werden sollten.

Die zweite Anekdote handelt von der talentreichen Familie des berühmten Architekten Anthemios von Tralleis.⁷ Er und seine Brüder seien allesamt ausnehmend er-

⁶ Agath. *Hist.* 2,29,1–3.

⁷ Agath. *Hist.* 5,6,3–6.

folgreich in ihren jeweiligen Feldern gewesen: Anthemios als Mathematiker und Architekt, Alexander als berühmter Arzt, der sich in Rom niedergelassen habe (und von dem einige medizinische Traktate tatsächlich überliefert sind), sowie Dioskoros, der denselben Beruf in seiner Heimatstadt ausgeübt habe; außerdem Methrodoros als berühmter Rhetor, der außerdem Lehrer der palastnahen Adligen in Konstantinopel geworden sei. Hier zeigt sich vor allem, dass Familien vielfältig sein konnten, und dass Spezialisierungen in bestimmten Richtungen nicht bedeuteten, dass keinerlei Kontakt zu anderen Berufsgruppen oder intellektuellen Strömungen bestehen konnte. Die vier Brüder hatten sehr wahrscheinlich einen großen Teil ihrer Bildung vom selben Lehrer erhalten, und kommunizierten ihr gesamtes Leben miteinander. Familiäre (elitäre) Netzwerke konnten geographisch weit gespannt sein, und verschiedene Lebenswege in Kontakt halten. Anthemios und seine Brüder sind zwar berühmt und erfolgreich, aber auch relativ homogen. Alle haben zivile Bildungskarrieren absolviert und weder kirchliche noch imperiale Funktionen gehabt. Wie sich zeigen wird, ist eine über die Familie konstituierte Verbindung grundsätzlich kirchlicher und grundsätzlich säkularer Lebenswelten keine Seltenheit, sondern sollte als Möglichkeit immer mitgedacht werden.

Ein dritter Aspekt milieu-übergreifender Kontakte erschließt sich aus Agathias' darauffolgender Anekdote über das Verhältnis des Anthemios mit seinem Nachbarn, dem Rhetor und Freund des Kaisers Zenon.⁸ Beide hätten sich nach und nach zerstritten (Agathias legt nahe, dass dies häufig bei Nachbarn der Fall sei) und Anthemios habe schließlich Zeno zwei makabre Streiche gespielt: Er habe erst ein Erdbeben, und dann ein schweres Gewitter simuliert. Weil kurz zuvor ein schweres Erdbeben die Hauptstadt erschüttert habe, sei Zeno in Panik geraten. Der habe sich deswegen beim Kaiser über Anthemios beschwert, ohne erkennbare Folgen. Die Anekdote soll vor allem witzig sein und die Findigkeit des Architekten hervorheben – sie illustriert jedoch auch, wie vielfältig Akteure miteinander in Kontakt treten konnten, die sich qua Beruf oder Stellung nicht besonders nahestehen sollten. Nachbarschaft muss vielleicht nicht als besonders relevanter historischer Faktor angesehen werden, Verbindungen zum Hof und die verschiedenen vertikalen wie horizontalen Klientelverhältnisse, die dort zusammentrafen, jedoch schon. Für Agathias können wir zusammenfassend festhalten, dass er auch tief in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts noch detailreich über eine eng verzahnte elitäre Gesellschaft in Konstantinopel berichten konnte. Diese Gesellschaft betrachtete er nicht segmentiert, sondern benutzte deren Vielfalt und Verzahnung für Witze, Ironie und Spott. Im Folgenden werden Vielfalt und Verzahnung, Familie und Freundschaften sowie intellektueller Austausch über soziale, kulturelle und intellektuelle Grenzen weniger anekdotisch, sondern teilweise prosopographisch und teilweise qualitativ herausgearbeitet werden.

⁸ Agath. *Hist.* 5,6,7–5,8.

1 Milieuübergreifende Netzwerke im fünften Jahrhundert

Für das fünfte Jahrhundert gibt es sowohl einige Studien als auch einige prominente Fälle, die die prinzipielle Offenheit verschiedener sozialer Milieus belegen. Die Karriere des Synesios von Kyrene ist an sich schon Ausweis dafür, dass um das Jahr 400 herum für einen lokalen Aristokraten in der libyschen Provinz alle möglichen gesellschaftlichen Rollen, und damit auch die Zugehörigkeit zu bestimmten enger gefassten Kreisen offen standen. Synesios war sowohl *curialis* seiner Heimatstadt, Bischof seiner Heimatdiözese, langjähriger Gesandter in Konstantinopel, Philosoph und Romanautor als auch Dichter. Nicht nur das, der bis heute erhalten gebliebene Teil seiner Briefe belegt, dass er sich in allen diesen Richtungen mit Bekannten, Klienten und Patronen austauschte.⁹ Belegt sind Korrespondenzen mit Offizieren und Generälen, Bischöfen, Statthaltern, der Philosophin Hypatia, Funktionären am Hof in Konstantinopel, dem Hauslehrer im kaiserlichen Haushalt namens Anastasios und seinem Bruder Euoptios, der aller Wahrscheinlichkeit eine ähnlich vielfältige Persönlichkeit war.¹⁰ Von persönlichen Empfehlungsschreiben bis zu vor Häretikern warnenden Rundbriefen reicht dabei das inhaltliche Spektrum der Briefe. Synesios einer bestimmten intellektuellen oder kulturellen Gruppe zuzuordnen, ist zwar möglich, wird der Vielfältigkeit seiner Interessen und Aktivitäten sowie der Vielfältigkeit seines Netzwerkes jedoch in keiner Weise gerecht.¹¹

Auch Synesios ist allerdings ein Extrembeispiel – bei weitem nicht alle entsprechend gut belegten Persönlichkeiten des fünften Jahrhunderts bewegten sich so umstandslos zwischen zivilen, militärischen und klerikalen Karrieren sowie philosophischen, religiösen und literarischen Sphären. Trotzdem sind Querverbindungen zwischen den Milieus überall zu finden. Angehörige der traditionellen militärischen Oberschicht des Reiches hatten nachweislich intellektuelle Kontakte zu zivilen Eliten in der Spätantike, und von Militärhistorikern sind solche Beziehungen anerkannt und evaluiert worden. Es ist davon auszugehen, dass sich nur ein Bruchteil etwa der dazugehörigen Korrespondenz erhalten hat, aber es ist immerhin genug vorhanden, dass eine Analyse der Militäraristokratie unter Berücksichtigung solcher Briefe auch die alltägliche Verankerung des Militärs im zivilen Alltag in den Blick nehmen kann.¹² Hier zeigt sich vor allem, wie unauffällig die Kommunikation funktionierte und wie breit

⁹ Die chronologische und thematische Erschließung des Briefkorpus in Roques (1989), die maßgebliche Edition ist (2000) in den *Belles Lettres* erschienen und von Roques und Garzya hergestellt worden.

¹⁰ Vgl. PLRE 2, 'Euoptius', 422. Euoptios war mit Sicherheit Magistrat, und sehr wahrscheinlich Bischof von Ptolemais (Pentapolis), dessen Anwesenheit für das Konzil von Ephesos 431 belegt ist.

¹¹ Umso erfreulicher ist es, dass Synesios in den letzten Jahren multiperspektivisch untersucht wurde. Vgl. Seng und Hoffmann (2012).

¹² Vgl. Lee (2007) 153–163, der insgesamt 156 Briefe von Bischöfen oder hohen zivilen Amtsträgern an Angehörige der Militäraristokratie gezählt hat, für den Zeitraum zwischen der zweiten Hälfte des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Lee schätzt, dass ca. fünf Prozent der insgesamt erhaltenen Korrespondenz dieser Akteure an Generäle adressiert war.

gestreut die Themen waren. Briefe von zivilen und kirchlichen Autoritäten an Generäle unterschieden sich in nichts von Briefen an andere zivile oder kirchliche Autoritäten, und waren häufig genug auch mit ähnlichen Themen befasst. Gratulationen, Beileidsbekundungen, Petitionen, Empfehlungen und Ratschläge waren Teile des Austauschs und deuten darauf hin, dass das Militär auf dem Level der gesellschaftlichen Eliten in die breitere Gesellschaft integriert war.¹³ Weniger offensichtlich vielfältig als Synesios, und aus einer anderen Richtung kommend als Generäle und Offiziere, ist Theodoret von Kyrrhos. Theodoret ist bekannt als Theologe, Mönch und Bischof,¹⁴ und außerordentlich viele seiner Schriften, unter anderem seiner Briefe, sind erhalten.¹⁵ Er gilt als Gründungsfigur des syrischen Mönchtums und war engagierter Kirchenpolitiker, der sich in der nestorianischen Kontroverse vor dem Konzil von Chalkedon gegen Kyrillos von Alexandria stellte.¹⁶ Dennoch sollte man Theodoret nicht auf sein theologisches und kirchenpolitisches Profil reduzieren. Er stammte aus einem begüterten Haushalt, genoss in Antiochia eine klassische Ausbildung, und zitierte unter anderem Aristophanes und Thukydides. Er pflegte darüber hinaus ein ausladendes Netzwerk an Bekanntschaften. Selbstverständlich beschränkte sich dieses Netzwerk nicht auf kirchliche Akteure. Schon in der *Historia Religiosa*, einer historisch-biographischen Darstellung der syrischen Mönche, tauchen überraschend viele Protagonisten aus höheren Gesellschaftsschichten auf, die nicht selten zivile oder militärische Ämter innehaben. Aus seinen Briefen geht außerdem hervor, dass er sich auf Unterstützer verlassen konnte, die sich seiner Sache am Hof in Konstantinopel oder in der *curia* in Antiochia annehmen würden. Es ist vor diesem Hintergrund kein Wunder, dass es eine moderne netzwerktheoretische Analyse von Theodorets Wirkungskreis gibt, die ausführlich milieu-übergreifende Verbindungen beschreibt.¹⁷

Zu allen Zeiten, aber besonders eindrücklich unmittelbar vor und nach dem Konzil von Ephesos 449, war Theodoret in ein Netzwerk aus Heiligen und Einsiedlern, Bischöfen, lokalen Honoratioren und der *curia* von Kyrrhos sowie überregionalen zivilen und militärischen Funktionsträgern eingebettet.¹⁸ Auch wenn dieses Netzwerk, das bis in den kaiserlichen Palast in Konstantinopel reichte, ihn nicht vor der Exilierung infolge des Konzils schützte – Reichweite, Prominenz und die soziale Streuung waren offensichtlich vorhanden und garantierten seine Rehabilitierung 451. Viele Bekanntschaftsverhältnisse in Theodorets Netzwerk gehen auf Patronage zurück, und involvierten soziale Gefälle auf mehreren Ebenen. Ein gutes Beispiel ist sein Verhältnis zum *Magister militum per orientem* und Konsul des Jahres 434, Areobindos. Areobindos war – wie fast alle Eliten des Reiches – in erster Linie reicher Landbesitzer. Zufällig besaß er auch große Landstriche in der Nähe von Kyrrhos, und wenn seine Farmpächter in Schwie-

¹³ Lee (2007) 162.

¹⁴ Vgl. einführend Edwards (2021) sowie Urbainczyk (2002).

¹⁵ Zur Überlieferungsgeschichte von Theodorets Briefen vgl. Schor (2017).

¹⁶ In diesem Sinne als kirchenpolitisch aktiver Korrespondent untersucht in Guinot (2009).

¹⁷ Schor (2004).

¹⁸ Vgl. die Grafiken in Schor (2004) 169 und 177.

rigkeiten gerieten, wandten sie sich an ihren Bischof.¹⁹ Deswegen konnte Theodoret Areobindos mehrfach an seine christliche Pflicht zur Nachsicht und die Tugend der Großzügigkeit erinnern.²⁰ Der Bischof von Kyrrhos hat in diesem Fall eine fast schon institutionalisierte Rolle in einem indirekten Klientelverhältnis zwischen einem Grundbesitzer und seinen Pächtern inne, die ihm in beide Richtungen Möglichkeiten der Einflussnahme und die Chance, Gefälligkeiten zu leisten und einzufordern, ermöglichte.²¹ Seine Beziehung zu einem weiteren *magister militum*, Anatolios, ist schwerer in ihrer Entstehung nachzuvollziehen, könnte aber angesichts dessen über Jahrzehnte andauernde Unterstützung von Theodoret und seinem Netzwerk auf ähnlichen Klientelverhältnissen beruhen.²² Im Alltag nützlicher, und im Hinblick auf die kulturelle und intellektuelle Varianz des Netzwerks ausschlaggebender, waren allerdings Nahverhältnisse, die darauf beruhten, dass Theodoret aus der regional dominierenden Schicht der Kurialen Antiochias stammte. Diese Abstammung verband sich leicht mit einem hohen Grad an christlicher und klassischer Bildung und sorgte dafür, dass er bei Bedarf in Kontakt treten konnte mit „priests, monks, professionals, *curiales*, notable women, bureaucrats, soldiers, and *honorati*“ sowie mit „senators, generals, courtiers, empresses, clerical foes, and unfamiliar colleagues“.²³ Er konnte ebenso talentierte Jugendliche aus Kyrrhos an einen Rhetoriklehrer in Antiochia vermitteln, wie Anatolios in die eutychanische Kontroverse involvieren.

Große Teile des erhaltenen Briefkorpus sind auf die eine oder andere Art mit den wichtigen Wendepunkten für Theodoret (und die Kirchengeschichte) befasst, den Konzilen von 431, 449 und 451, und sollten nicht ohne diesen Hintergrund interpretiert werden.²⁴ Deswegen sollte man jedoch nicht aus den Augen verlieren, dass ein Bischof einer weniger prominenten Diözese im fünften Jahrhundert Kontakte zu allen sozialen Schichten und zu allen kulturellen Milieus hatte, bzw. haben musste. Noch dazu beeinflusste er die Lebenswelten dieser anderen Milieus entschieden mit, und musste ein entsprechendes Verständnis auch für deren Lebenswelten haben. Dieses Verständnis ist

¹⁹ Für die wichtige Rolle von qualifizierten Landarbeitern in Patronagenetzwerken vgl. Grey (2004), der zudem anhand von (allerdings lateinischen) Briefwechseln belegen kann, dass solche Arbeiter ein häufiges Thema waren im Austausch zwischen spätantiken Akteuren der weltlichen und kirchlichen Eliten.

²⁰ Ep. 18 in der *Collectio Patmensis* (Sources Chrétiennes, Bd. 40, 89–90) und Ep. 23 in der *Collectio Sirmondiensis* (Sources Chrétiennes, Bd. 98, 80). Vgl. dazu Schor (2004) 168 f.

²¹ Die Regeln und Gesetzmäßigkeiten des (spät-) römischen Klientelwesens können hier nicht erschöpfend behandelt werden. Grundlegend zum Thema sind die Aufsätze in Wallace-Hadrill (1989) sowie Nicols (2014). Eine beispielhafte Erarbeitung von Klientelverhältnis und *amicitia* auf zwischenmenschlicher Ebene ist Rebenich (2009), für die institutionelle Umdeutung des Klientelwesens vgl. die Analyse von Klosterpatronen im spätantiken Palästina in Neary (2016). Eine Zwischenebene dazu ist die imperiale Patronage von Mönchen und anderen *holy men*. Vgl. dazu McEvoy (2023). Grundlegend für antike Patronage ist das Prinzip der Reziprozität und der implizierten Gegenleistung.

²² Vgl. PLRE 2 ‚Fl. Anatolius 10‘, Schor (2004) 49 f. Für eine Analyse, wie Theodoret im Endeffekt dennoch jede Unterstützung am Hof verlor, vgl. Bevan und Gray (2009).

²³ Schor (2004) 173.

²⁴ Dies auch die Schlussfolgerung von Guinot (2009) 459.

im fünften Jahrhundert bereits kanonisch vorgeprägt. Schon die kappadozischen Kirchenväter korrespondierten mit Generälen und Offizieren, und konnten sich bei Bedarf militärischer Metaphern bedienen und militärische Befindlichkeiten berücksichtigen.²⁵

Der hohe Grad der Integration Theodorets in militärische und zivile Milieus ist, ebenso wie der hohe Grade der Integration von Militäraristokraten in die kirchlichen und zivilen Milieus, unter anderem der Tatsache zu verdanken, dass alle gebildeten Eliten sich in ihrer Ausbildungszeit begegneten. Sorgfältige Schulbildung war eine gesellschaftliche Notwendigkeit und gebunden an prestigeträchtige Lehrer. Und wenn die Korrespondenz des Libanios im vierten Jahrhundert eines zeigt, dann, dass einzelne Lehrer auch Netzwerke förderten und Karrieren in alle kulturellen und gesellschaftlichen Richtungen ermöglichten.²⁶ Das Studium der Rhetorik war zentraler Bestandteil elitären Selbstverständnisses und wurde entsprechend in allen Milieus wertgeschätzt – selbst in mönchischen Kreisen, wo habituell jegliche säkulare Bildung der Protagonisten negiert wurde.²⁷ Nicht immer ist es möglich, Beziehungsgeflechte in dieser Auflösung zu sehen. Aber die in deutlich geringerem Umfang erhaltenen Briefkorpora von Theodorets Zeitgenossen (und kirchenpolitischen Antagonisten) Kyrillos von Alexandria und Firmus von Kaisareia lassen zumindest erahnen, dass Theodoret keine Ausnahme ist,²⁸ sondern ein besonders gut sichtbares Beispiel eines allgemeinen Trends.²⁹

2 Eine Brücke ins sechste Jahrhundert: Schulbetrieb und schulische Netzwerke in Alexandria und Berytos

Eines der eindrucklichsten Dokumente eines ausgreifenden Netzwerks ist die Apologie, die der spätere Kirchenhistoriker Zacharias von Mytilene für seinen Schulfreund und späteren Patriarchen, den bereits erwähnten Severos von Antiochia, verfasst hat.³⁰ Der

25 Vgl. Greg. Naz. *Epist.* Nr. 136 und 137 an den römischen General Modares. Zum brieflichen Netzwerk Gregors vgl. das Kapitel „Prosopography of Gregory of Nazianzus’s Letter Collection“ in Storin (2019).

26 Vgl. Cribiore (2007) 83–110. Zudem ist auch bis in das sechste Jahrhundert nachweisbar, dass prominente Rhetorik-Lehrer in Antiochia wirkten und Netzwerke unterhielten, auch wenn deren Hinterlassenschaft weniger umfangreich als diejenige des Libanios ist. Bestes Beispiel ist der Rhetor Dionysios, der um 500 einen Lehrbetrieb unterhielt. Die Reste seines Briefkorporus, immerhin noch 85 wohl unvollständige Briefe, sind fast ausschließlich der Pflege seines Netzwerkes aus Bischöfen, anderen Rhetoren, imperialen Funktionsträgern und ehemaligen Schülern gewidmet. Vgl. Gruber (1986), Gatiér (2009) 120 f. Eine Edition der Briefe in Hercher (1873) 260–274.

27 Vgl. Fafinski und Riemenschneider (2023) 46–57.

28 Schor (2004) 137 und 195. Von Firmus ist außerdem bekannt, dass er wie Theodoret aus einer reichen Familie stammte und eine rhetorische Ausbildung erhalten hat. Vgl. Gatiér (2009) 117.

29 Gemein war zivilen und kirchlichen Karrieren, dass Geld und Einfluss über Erfolg, bzw. Aufstieg entschieden. Vgl. Huebner (2009).

30 Ediert in Kugener (1904). Die beste moderne Übersetzung ist Brock und Fitzgerald (2013). Die hier angegebenen Kapitelnummern beziehen sich auf diese, im Vergleich zur Edition deutlich besser zugängliche, Übersetzung und ihre Paginierung. Zu Severos’ Leben und Karriere vgl. Allen und Hayward (2004) 5–30 sowie die gesammelten Beiträge in D’Alton und Youssef (2016).

Text an sich ist hoch spannend: Angelegt als sokratischer Dialog mit zwei Gesprächspartnern ist das erklärte Ziel trotzdem, die Heiligkeit des Severos zu belegen, und somit einen quasi hagiographischen Bericht herzustellen. Noch dazu ist der Bericht auf die Zeit vor seinem Episkopat reduziert und greift besonders einen Vorwurf gegenüber dem Protagonisten auf: Severos sei in seinen frühen Jahren an heidnischen Opferriten beteiligt gewesen.³¹ Dem möchte Zacharias entgegensetzen, dass Severos sich seit seiner Jugend von solchen Riten ferngehalten habe und sie auch aktiv bekämpft habe sowie dass er nach seiner Weihe ein Kämpfer für den rechten Glaube gewesen sei. Ein zentraler Bestandteil der Erzählung ist der gemeinsamen Zeit von Severos und Zacharias in der Rechtsschule von Berytos gewidmet. Zahlreiche junge Männer seien dort in Cliquen organisiert gewesen, die sich gegenseitig geärgert, bekämpft und umgarnt hätten – manchmal auch, um magische Texte aus den Bibliotheken der Mitglieder anderer Cliquen zu finden und zu zerstören. Wenig verwunderlich sind es primär die Studierenden dieser Rechtsschule, die in einem Echo auf den Lehr- und Patronagebetrieb des Libanios den Grundstock für das Netzwerk des Severos bilden werden.³²

Als (ausufernde) Hinleitung zum Thema fungiert für Zacharias allerdings das Schicksal des Paralios, das in einem Exkurs zu Beginn detailreich geschildert wird und viele Themen vorwegnimmt, ohne auf Severos überhaupt einzugehen.³³ Paralios war einer von vier Brüdern aus der karischen Stadt Aphrodisias und war als sehr junger Mann nach Alexandria gekommen, um Grammatik und Rhetorik zu studieren. Er soll aus einer heidnischen Familie gewesen sein, und immerhin einer seiner Brüder soll bereits in Ägypten als Mönch gelebt haben, als Paralios in Alexandria angekommen sei. Dieser, Athanasios genannt, sei eigentlich Student römischen Rechts in Phönikien gewesen (wohl eine bewusste Anspielung auf die berühmte Schule in Berytos), habe jedoch gemeinsam mit einem dortigen Lehrer, Stephanos, den Mönchshabit gewählt und sei ins Enaton-Kloster südlich von Alexandria eingetreten. Die Erzählung über die schrittweise Konversion des Paralios zum Christentum ist hier irrelevant; nicht so aber die Netzwerkstruktur, innerhalb derer Zacharias die Erzählung aufbaut. Denn Paralios' andere Brüder empfahlen Paralios, bei Horapollon Grammatik zu studieren. Horapollon wiederum habe einem Kreis alexandrinischer und dezidiert paganer Philosophen um den berühmten Ammonios angehört.³⁴ Spätestens, als Paralios seinen Bruder Stephanos im Kloster besuchen geht, wird klar, dass seine Konversion im Spannungsfeld eines

³¹ Brock und Fitzgerald (2013) 20.

³² Eine kurze, pointierte Analyse der Netzwerk-Funktion der Schule des Libanios in Bradbury (2004).

³³ Zu diesem Exkurs vgl. Watts (2005), der den polemischen Charakter der Geschichte betont und davor warnt, die Paralios-Episode unkritisch als Beispiel für interkonfessionelle Beziehungen zu verwenden.

³⁴ Zu diesem Philosophenkreis vgl. die englische Edition von Damaskios' biographischem Werk, Athanassiadi (1999) sowie Watts (2010) und Hartmann (2018) (Bd. 2) 998–1055. Horapollon als Kopf eines paganen Kreises von Lehrern und Schülern herauszuheben, war unabhängig von der Frage der Authentizität der Erzählung ein wirksamer Verweis: Horapollon galt als besonders überzeugter Gegner der christlichen Philosophen, und als besonders prominenter Rhetorik-Lehrer. Vgl. Athanassiadi (1999) 20–24. Vgl. auch Goulet (2000).

christlich-mönchischen Netzwerks und eines heidnisch-philosophischen Netzwerks stattfinden würde. Das spannende an der Erzählung ist nun, dass beide Netzwerke nicht nur in der Person von Paralios verbunden sind, sondern eine ganze Reihe an Querverbindungen und gemeinsamen Wurzeln haben – und auch darin vorausweisen auf die späteren Schilderungen der Studienzeit des Severos in Berytos.³⁵

Ohne wertende Bemerkung hält Zacharias die Tatsache fest, dass natürlich Christen und Pagane gleichermaßen die Schule des Horapollon besuchten.³⁶ Horapollon selbst sei zwar ein exzellenter Grammatiker, aber auch ein Heide, der an Dämonen und Magie glaube.³⁷ In seiner Schule gebe es in jedem Fall auch andere Lehrer, und natürlich neben den persönlichen Schülern Horapollons (die sich hier vor allem dadurch auszeichnen, Heiden zu sein) auch andere Schüler, die durchaus Christen waren. Mehr noch, zwischen Heiden und Christen habe kein grundsätzlicher Streit geherrscht, sondern ein friedliches Miteinander sei normal gewesen. Als Paralios nach einem Gespräch mit seinem Bruder öffentlich angefangen habe, an den vielen Göttern zu zweifeln und sich über die Weisheiten des Zirkels um Ammonios und Horapollon lustig zu machen, seien die Schüler des Letzteren über ihn hergefallen und hätten ihn verprügelt. Nachdem Zacharias selbst sowie seine Freunde Thomas und Zenodotos hinzugekommen waren, wurde ihnen versichert, dass der Streit nicht zwischen Christen und Heiden bestehe, sondern es sich um eine persönliche Angelegenheit handle.³⁸ Diese Aussage eines Protagonisten aus dem Narrativ sollte nicht überbewertet werden. Es fällt aber insgesamt auf, dass Zacharias eigentlich eine Geschichte erzählen will, die einen starken Kontrast zwischen Heiden und Christen aufbauen soll, und den Sieg des christlichen Bekenntnisses über heidnische Magie belegen soll. Dennoch ist es ihm unmöglich, klare Trennlinien aufrechtzuerhalten: Weder das Besuchen der Schule noch der spätere Beruf oder eine philosophische Berufung taugen als einheitliches Charakteristikum der Heiden. In der Schule sind Heiden und Christen im Unterricht vereint, Rhetoren und Grammatiker sind auf beiden Seiten vorhanden (der gerade erwähnte Thomas sei zum Beispiel als Sophist bekannt geworden), und Zacharias legt Wert darauf, dass seine Freunde und er Kontakte zu den Kreisen der *philoponoi* gehabt hätten.³⁹ Die Lebenswelten der Heiden und Christen sind in diesem Text, der einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen beiden Seiten aufbauen will, deckungsgleich. Das betrifft auch die geographische Weite der verschiedenen Netzwerke: Zacharias und Thomas stammten

³⁵ Diese Hypothese deckt sich auch mit den Überlegungen von Mayer (2020), die religiöse Intoleranz und religiöse Gewalt als distinkte Phänomene hervorhebt sowie die starke Kontextabhängigkeit religiöser Gewalt betont: Das Gegenüberstehen christlicher und paganer Interessen alleine sei kein Indikator für Gewaltpotential oder ausgeprägte Grabenkämpfe. Auch müsse reale religiöse Gewalt getrennt analysiert werden von der ihr zugrunde liegenden rhetorischen oder ideologischen Strategie der Gewalt. Vgl. Mayer (2020) 264f.

³⁶ Zach. Myt. Sev. 26.

³⁷ Zach. Myt. Sev. 14.

³⁸ Zach. Myt. Sev. 27.

³⁹ Zach. Myt. Sev. 27.

aus Gaza, ihr Freund Zenodotos aus Mytilene, Paralios aus Aphrodisias, und ein gemeinsamer Bekannter namens Demetrios aus Isaurien. Auf der anderen Seite war Horapollon Ägypter, wohl aus der Thebais, sein Kollege Asklepiodotos war aus Karien, Ammonios wiederum aus Alexandria. Im Laufe ihrer jeweiligen Leben würden alle diese Personen auch an anderen Orten im östlichen Mittelmeerraum ihre Zelte aufschlagen. Schon in dieser Vorepisode zum Leben des Severos wird deutlich, dass alle erwähnten Netzwerke aus einer mobilen Bildungselite bestehen, die es sich erlauben konnte, ihre Söhne in weit entfernten Städten und renommierten Schulen studieren zu lassen.⁴⁰ Die Kosten für Unterbringung, Gebühren, Geschenke und gegebenenfalls Personal waren dabei nicht zu unterschätzen.⁴¹

Auch der Zugang zu Öffentlichkeit und zu Autoritäten funktioniert auf beiden Seiten ähnlich: Als es anlässlich eines heidnischen Opfers zu einer Untersuchung kommt, sind sowohl der Präfekt (*hyparchos*) Ägyptens als auch der Patriarch beteiligt.⁴² Dass der Präfekt in diesem Fall versteckte heidnische Sympathien hegt,⁴³ ist hier genauso zufällig wie nebensächlich. Alle Beteiligten haben sich vor denselben Institutionen zu rechtfertigen.

Ganz deutlich treten die Gemeinsamkeiten und Überschneidungen der Netzwerke zu Tage, als Paralios sich schließlich taufen lässt. Zwei junge Männer werden seine Taufbrüder, Zenodotos, der spätere Sophist aus Gaza, und Urbanus, der zur Abfassungszeit der Geschichte *grammatikos* der lateinischen Sprache in Konstantinopel sei (und definitiv aus dem lateinischen Westen kam und in Alexandria studierte).⁴⁴ Nach seiner Taufe habe Paralios beschlossen, seine beiden echten Brüder zu konvertieren. Einer, Democharios, sei *scholastikos* gewesen, der andere mit dem Namen Proklos, sei Sophist gewesen.⁴⁵ Zwei weitere Bekannte des Paralios seien in der Folge zudem in das Kloster seines Bruders Athanasios eingetreten: Einer der beiden direkt aus dem Büro des Präfekten, der andere als Student der Medizin und der (dezidiert profanen) Philosophie.

Natürlich ergeben sich hier zu viele Parallelitäten, als dass wir die Details der Erzählung als faktisch klassifizieren sollten.⁴⁶ Ohnehin deutet die sehr wahrscheinliche mehrfache

⁴⁰ Watts (2004) 14–16 hat belegt, dass besonders höhere Schulen auch zu regionalen Clustern wurden, bestimmte Regionen besonders intensiven Austausch pflegten. Für die Wichtigkeit mediterraner Mobilität für elitäre Netzwerke vgl. zum Beispiel Salzman (2004).

⁴¹ Vgl. Cribiore (2007) 182–191.

⁴² Die zugrundeliegende Erzählung eines erfolgreichen Fruchtbarkeitsrituals wird sowohl von Zacharias als auch aus der gegenüberliegenden Perspektive von Damaskios wiedergegeben. Vgl. Hartmann (2018) (Bd. 2) 1065–1069.

⁴³ Zach. Myt. Sev. 29.

⁴⁴ Zach. Myt. Sev. 51.

⁴⁵ Zach. Myt. Sev. 54. Die hier kursiv wiedergegebenen griechischen Begriffe sind auch im syrischen Originaltext griechische Wörter in syrischer Transliteration.

⁴⁶ Die Debatte um den Wahrheitsgehalt des Paralios-Exkurses wurde zeitweise intensiv geführt. Affirmativ vor allem Blázquez Martínez (1998) und Watts (2010) 265–268, kritisch dagegen Cameron (2007) sowie Hartmann (2018) (Bd. 3) 1776–1779. Haarer (2014) 436–438 ist ein Beispiel für den typischen Um-

Verwendung der Paralios-Episode durch Zacharias darauf hin, dass es sich um eine sorgfältig gebaute und als effektiv eingestufte suggestive Erzähleinheit handelt, deren Wert nicht in ihrer Faktizität liegen sollte.⁴⁷ Dass Paralios seine zwei Brüder im doppelten Sinne ersetzt durch zwei Taufbrüder und zwei mönchische Brüder ist natürlich kein Zufall. Die gleiche Einschränkung gilt auch für die Konstruktion des paganen und des christlichen Netzwerks im Text. Es ist durchaus möglich, dass Zacharias mit Absicht zwei gleichartige Netzwerke entwirft, sodass seine Leser den Eindruck bekommen, der einzige und damit entscheidende Unterschied beider Netzwerke liege in der Überlegenheit des christlichen Glaubens. Überlegene Grammatiker, Sophisten und intellektuelle Autoritäten sind gleichmäßig auf beide Seiten verteilt, um den maximalen polemischen Effekt zu erzielen. Dagegen spricht allerdings, dass ein solider Teil des Personals, auf beiden Seiten, historisch auch anderweitig belegt ist. Horapollon, Ammonios und Asklepiodotos von Alexandria sind hier ebenso unzweifelhaft real wie der Patriarch Petros oder der Grammatiker Urbanus (belegt als Korrespondenten des Severos).⁴⁸ Viele der Bekannten des Paralios und des Zacharias erhalten im Text zudem Identifizierungen, die darauf schließen lassen, dass das zeitgenössische Publikum mit den Charakteren reale Personen verbinden konnte. Die wichtigste Erkenntnis aus der Paralios-Episode ist allerdings, dass Zacharias hier ganz bewusst Netzwerke und Freundeskreise beschreibt. Die Vorstellung von mittelmeerweiten Netzwerken aus Intellektuellen, die über Jahrzehnte in Kontakt blieben, auch wenn sie die Schulzeit schon lange hinter sich gelassen hatten, war offensichtlich plausibel. Einiges im Narrativ scheint zweifelhaft – etwa die Charakterisierung von Kaiser Zenons Bürgerkrieg gegen die isaurischen Generäle Illus und Leontios und die kaiserliche Witwe Verina als Krieg gegen die Heiden im Reich.⁴⁹ Solche Zuspitzungen auf Glaubenskämpfe sind in apologetischen und polemisierenden christlichen Texten jedoch fast schon eine notwendige Bedingung.⁵⁰ Das Nebeneinander von grammatisch-rhetorischer Ausbildung und verschiedenen philosophischen Richtungen erscheint allerdings naheliegend, ebenso wie

gang mit der Episode: Neben einem Hinweis, dass es sich um eine „tale“ handele, steht die unkritische Paraphrase von Zacharias' Text als Tatsachenbericht.

47 Eine Analyse verschiedener Texte des Zacharias, die dieser häufiger wiederverwendete, in Watts (2010) 445–453.

48 PLRE 2, Urbanus II'.

49 Zach. Myt. Sev. 54. Zu diesen vgl. Feld (2005) 245–277. Auffallend ist allerdings, dass relativ viele Quellen (Zacharias und Damaskios eingeschlossen) dem Berater des Illus, Pampreprios, eine entscheidende Rolle zuschreiben. Pampreprios war offensichtlich Heide und hatte eine Vergangenheit als Grammatiker in Alexandria. Vgl. dazu Pfeilschifter (2013) 549 f sowie ausführlich Hartmann (2018) (Bd. 3) 1749–1768. Allerdings spielte Illus auch kirchenpolitisch, mindestens diskursiv, eine Rolle. Vgl. Elton (2000) 402.

50 Sie sind ebenso charakteristisch für die anderen biographischen Schriften des Zacharias, über die Mönche Isaiah und Peter den Iberer. Watts (2005) 447 f.

Existenz konkurrierender Gruppen;⁵¹ dass christliche *philoponoi* und neuplatonische Philosophen wie die Vorgänger des Ammonios markante Streitpunkte hatten und diese in öffentlichen Debatten ausfochten, ist ausführlich belegt.⁵² Die aufgeladene Stimmung in Alexandria in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, die unter anderem die zeitweise Exilierung oder Verhaftung wichtiger philosophischer Lehrer sah,⁵³ war ein beeindruckender intellektueller Hintergrund für den Nachweis, dass Severos nicht an heidnischen Opfern beteiligt gewesen war – selbst ohne Severos als eigentlichem Protagonisten. Dabei ist ein eleganter Nebeneffekt, dass die heidnischen Philosophen weniger und weniger als Philosophen wahrgenommen werden, sondern als Hort des Aberglaubens.⁵⁴ Wahre Philosophen sind in den Worten des Zacharias eigentlich nur christliche Philosophen wie die *philoponoi*.⁵⁵ Angesichts der späteren Karriereentscheidungen des Severos nicht weniger wichtig: Auch ein mönchischer Lebensstil erhält von Zacharias dezidiert das Attribut „philosophisch“. ⁵⁶ Ein Bekannter aus Berytos, der Priester Johannes Eudranes, vereint alle positiven Attribute, die Zacharias hervorheben möchte: Er sei erst Rechtsgelehrter gewesen, habe dann den philosophischen Lebensweg des Mönches beschritten, und sei dann Priester geworden, der die eifrigen Rechtsstudierenden mit Büchern versorge und sich im Kampf gegen die Zirkulation magischer Bücher hervorgetan habe.

Selbst wenn wir die Darstellung der sozialen Verhältnisse mit einem skeptischen Auge sehen, lässt sich das breite Spektrum von Lebenswegen innerhalb der Schulnetzwerke nicht übersehen. Mönche, Grammatiker, Philosophen, weltliche und kirchliche Amtsträger sowie Mitglieder der lokalen kurialen Oberschicht bilden ein soziales Tableau, das in einer Gruppe von Schülern der Grammatik, Rhetorik und Philosophie kulminiert und von einem anderen Netzwerk aus Grammatikern, Philosophen, Kurialen sowie weltlichen Amtsträgern gespiegelt wird. Und: auch wenn beide Netzwerke bis zu

51 Für alle Gruppen gilt allerdings die Grundbedingung der ökonomischen Autonomie, die den Besuch und die Lehrtätigkeit an rhetorischen oder philosophischen Schulen auf eine städtische Oberschicht einschränkte. Vgl. Hartmann (2018) (Bd. 2) 1109–1111.

52 Vgl. Athaniassadi (1999) 24–25.

53 Eine ausführliche Kontextualisierung und Rekonstruktion der Ereignisse in Hartmann (2018) (Bd. 3) 1744–1811. Allerdings handelte es sich wohl nicht um eine stringente kaiserliche Politik, die heidnischen Schulen zu schließen. Fast alle Betroffenen waren später wieder sehr erfolgreiche Lehrer. Vgl. Haarer (2014) 443f.

54 Eine Zusammenfassung der Sichtweise des Damaskios auf die philosophisch-religiösen Konflikte rund um die Schule des Horapollon in Athanassiadi (1993).

55 Vgl. Leppin (2021)³, 172–185 für die Ursprünge der christlichen Adaption des Philosophen-Habitus im zweiten und dritten Jahrhundert.

56 Dies allerdings geht unter anderem auf Gregor von Nazianz (*Or.* 43,13) und Johannes Chrysostomos (*Hom.* 6,3) zurück und war durchaus gängig. Prominent verwendet wird es unter anderem in den *Narrationes* des Pseudo-Neilos, etwa in 1,1 und 3,14. Vgl. Link (2005) 115f. Dieser Mönchs- und Märtyrerroman aus dem fünften Jahrhundert ist wie Zacharias auch von städtischem Milieu geprägt (obwohl er mehrheitlich in der Wüste spielt), und überträgt bekannte säkular-urbane Szenen wie Gladiatorenspiele und sophistische Gespräche als Metaphern auf mönchisches Verhalten.

einem gewissen Grad intellektuelle Antagonisten sind, ist der gemeinsame intellektuelle Hintergrund, der gemeinsame Bildungs- und Literaturkanon, offensichtlich.

3 Bemerkungen zu Kanon und Anti-Kanon im Studiumskontext

Der „Philosoph“ Johannes Eudranes ist nun die ideale Überleitung zu Severos' Studienzeit in Berytos und zum Thema des Literaturkanons.⁵⁷ Zacharias' Text ist in diesem erzählerischen Abschnitt ganz ähnlich aufgebaut: Zuerst etabliert Zacharias die Existenz zweier verfeindeter Netzwerke, deren Konkurrenz sich dann in einer Reihe von kurzen Episoden, beziehungsweise Konflikten, entlädt, und an deren Ende der Beweis der Überlegenheit der einen Seite steht. Statt heidnischer Rituale stehen nun jedoch (verbotene) Bücher und ihre Verbreitung im Fokus. Wie auch in anderen Fällen baut Zacharias eine strenge Dichotomie auf: Besonders lobenswert ist das Lesen der kirchlichen Autoritäten, etwa Kyrillos von Alexandria, Johannes Chrysostomos oder „die drei göttlichen Gregore“ (wohl Gregor Thaumaturgos, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz).⁵⁸ Verwerflich und teuflisch ist die Lektüre des Zoroaster, des Magiers Ostanes oder des Manetho.⁵⁹ Diese Dichotomie ist insofern auffällig, weil sie ohnehin nur das betrifft, was die Studierenden zusätzlich zum Stoff des Rechtsstudiums lesen. Alle Beteiligten des Narrativs sind sich insofern einig, als sie römische Rechtsgeschichte, -auslegung und -lehre lernen müssen und damit auch keinen Anschein von Problemen haben. Es kratzte also offensichtlich nicht an der christlichen oder paganen Identität, sich an gemeinsamer Lektüre zu beteiligen. Allerdings sind auch die extra-curricularen Bücher in ihrer Auswahl aussagekräftig. Auf der christlichen Seite ist die Auswahl einerseits wenig kontrovers. Die kappadozischen Kirchenväter und ihr Vorläufer Gregor Thaumaturgos sind jeder späteren Kontroverse unauffällig, und Kyrillos von Alexandria ist zwar als streitbar bekannt, aber im Kontext des fünften Jahrhunderts einigermaßen unproblematisch, ebenso wie Johannes Chrysostomos. Was allen immerhin gemein ist, ist die Tatsache, dass sie für ihre Rhetorik bekannt sind oder sogar bekanntermaßen säkulare Schulen besucht haben. Gregor Thaumaturgos soll auf dem Weg zur Rechtsschule in Berytos gewesen sein, als er Origenes getroffen habe und sich für dessen Lehre entschieden habe; interessanterweise findet sich in seiner Lobrede auf Origenes auch

57 Die römische Rechtsschule in Berytos war eine Institution römischer (Rechts-)Gelehrsamkeit vor allem der Spätantike und wird noch von Agathias als solche bezeichnet (Agath. *Hist.* 2,15,3). Das Standardwerk zur Schule ist Collinet (1925), eine präzise (wenn auch Zacharias gegenüber zu unkritische) Synthese MacAdam (2001/2002). Das Thema literarischer Kanonität soll hier nicht intensiv verhandelt werden. In der Antike sollte man davon ausgehen, dass ein literarischer Kanon kontextabhängig und fluide war. Vgl. etwa die Schlussfolgerung über den historiographischen Kanon in der Rhetorik von Nicolai (1992) 336 f., dass unser modernes Konzept des Kanons nicht haltbar sei, und man von einem „*canone aperto*“ ausgehen müsse.

58 Zach. Myt. Sev. 69.

59 Zach. Myt. Sev. 81.

die erste (heute noch lesbare) schriftliche Erwähnung der Existenz der Rechtschule.⁶⁰ Gregor von Nyssa überlieferte nicht nur das Leben dieses Heiligen, sondern war als brillanter Rhetoriker berühmt. Johannes Chrysostomos' und Kyrillos' Ruf gehen in erster Linie auf deren eindruckliche Korpora an Reden zurück. Außerdem war Johannes Schüler des Libanios, und Severos soll später von den Bürgern Antiochias als zweiter Johannes bezeichnet worden sein.⁶¹ Und dann ist da noch Gregor von Nazianz. Zacharias Verbindung zu ihm ist noch einmal von anderer Qualität: Gregor und Basilios von Caesarea waren sehr wahrscheinlich Vorbilder für das, was Zacharias aus seinem Verhältnis zu Severos machen wollte. Die Grabrede Gregors auf Basilios ist in jedem Fall eine Inspiration für Zacharias' Apologie des Severos. Jene beschreibt unter anderem ausführlich die gemeinsame Zeit der beiden Kirchenväter in der (säkularen) Schule in Athen – und wie sie dort nicht nur die Literatur des Lehrplans konsumiert hätten, sondern natürlich auch geistliche Werke. Vorbild könnte auch die Initiationsszene des Basilios in der Schule in Athen gewesen sein: Genau wie Basilios sei auch Severos dank seines überragenden Intellekts dem Status des „Erstklässlers“ an Tag eins entwachsen, und hier wie dort sei das soziale Leben der Schule von Gruppen (Netzwerken?) von Schülern dominiert worden. Dezidiert heidnische Schüler stellten zudem jeweils eine eigene Gruppe dar.⁶²

Die Auswahl der christlichen Texte ist also deutlich mehr als ein generelles „best of“, sondern eher eine Galerie der Vorbilder und Vorgänger. Diese unzweifelhaft orthodoxen Kirchenväter bilden die Reihe, in die Severos einsortiert werden sollte. Die (kurze) Liste der schlechten Autoren ist vor allem deswegen auffällig, weil sie so exotisch ist. Die Lehren Zoroasters sind noch am ehesten prominent, weil sie so häufig mit den sasanidischen Herrschern assoziiert wurden. Sie sind deswegen ein naheliegendes, und auch wenig kontroverses Beispiel eines Textes, den ein guter Christ und ein guter Römer nicht lesen sollte. Ostanes und Manetho sind dagegen geradezu obskur. Ostanes wird im frühen Mittelalter in arabischen Quellen zwar häufiger als Alchemist und Begleiter Zoroasters erwähnt, wird einem römischen Publikum jedoch in erster Linie aus Plinius' *Naturalis historia* bekannt gewesen sein, wo er als Magier und Begleiter des Perserkönigs Xerxes beschrieben wird.⁶³ Kürzere Bemerkungen finden sich allerdings auch bei Apuleius und in der Suda.⁶⁴ Wenn Ostanes also überhaupt als Referenz verstanden wurde (und nicht ausschließlich als Kuriosität), dann wie Zoroaster auch in Assoziation zum persischen Thron.

Manetho wiederum war Ägypter und Autor einer ägyptischen Geschichte, die indirekt auch für christliche Geschichtsschreibung, etwa von Eusebios und Georg Synkellos, verwendet wurde. Er lebte wohl im dritten Jahrhundert vor Christus und war laut

⁶⁰ Greg. Thaum. *Pan. Orig.* 5.

⁶¹ Zach. Myt. Sev. 159.

⁶² Vgl. Greg. Naz. *Or.* 43,13–16; Lektüre säkularer und christlicher Texte: 21.

⁶³ Plin. *Nat.* 30,8–11. Zu Ostanes vgl. Hutter (2014).

⁶⁴ Vgl. die Stellensammlung in Bidez und Cumont (1938) 267–270.

Suda ein Priester.⁶⁵ Obwohl Manetho in seiner Funktion als heidnischer Priester also immer wieder literarisch verarbeitet wurde – etwa von Plutarch – und damit notfalls in einer Reihe mit Ostanes und Zoroaster als religiöse, aber nicht christliche, und insofern gefährliche Autoren stehen könnte, spielt seine ägyptische Geschichte keine ganz unwichtige Rolle in der christlichen Überlieferung ägyptischer Vorzeit. Ihn als Autor zu markieren, der auf keinen Fall gelesen werden sollte, ja sogar verbrannt werden sollte, ist entsprechend ein Fauxpas von Zacharias, der dessen narrativen Bestrebungen, einen klaren Anti-Kanon herzustellen, eigentlich zuwiderläuft. Das lässt nun darauf schließen, dass es auch im sechsten Jahrhundert einigermaßen schwierig war, Texte und Autoren zu benennen, die ein christlicher Römer nicht lesen sollte. Pagane Klassiker wie Homer gehörten genauso wenig zu einer solchen Kategorie wie Romane oder philosophische Traktate.⁶⁶ Die einzig plausible Textart, die ein Tabu darstellte, waren im Grunde magische Beschwörungen. Die dürften in der Realität ein minimal relevantes Distinktionsmerkmal gewesen sein, waren jedoch geradezu traditionellerweise ein aufgeladener kommunikativer Raum, der für die Konstituierung religiöser und politischer Identität im römischen Diskurs genutzt wurde.⁶⁷ Sowohl im religiösen als auch im rhetorischen Vokabular gehörte der Vorwurf der Magie zum Standardrepertoire in der Spätantike.⁶⁸

4 Gegnerische Faktionen und soziale Profile in Berytos

Was die beiden sich gegenüberstehenden Faktionen der Rechtsschule voneinander unterschieden haben soll, war laut Zacharias also in erster Linie die private Lektüre – nicht der Lehrstoff, nicht der Lebensweg, nicht die soziale Stellung und nicht die Einstellung gegenüber dem Staat, sondern ausschließlich die religiösen Grundeinstellungen, die sich im Besitz weniger Bücher äußern; Bücher, die im sechsten Jahrhundert teilweise schon eine lange Geschichte christlicher und akzeptierter Rezeption hatten. Das soziale Profil der beiden Faktionen passt zu dieser Beobachtung. Auf Seiten von Zacharias und Severos ist der Hauptprotagonist Euagrios aus Samosata, der in Antiochia studiert hatte und nun der Kopf der christlichen Gruppe gewesen sein soll. Auch er soll göttliche Philosophie praktiziert haben, war aber wegen des Vetos seines Vaters nicht ins Kloster eingetreten. Unter ihm stehen Anastasios aus Edessa, Philippos aus Patara,

⁶⁵ Allerdings gibt es in der Suda zwei verschiedene Einträge zu Manetho, vgl. Suda, M142 und M143. Dazu außerdem Waddell (1940) X-XII. Zu Manetho vgl. Hornung (2012).

⁶⁶ Die Tatsache, dass sich hier pagane und christliche Studierende gegenüberstanden, wird allerdings häufig dahingehend missverstanden, dass Christen versucht hätten, insgesamt „pagane“ oder sogar philosophische Texte zu verbrennen. Vgl. Ashkenazi (2004) 207. Dem ist offensichtlich nicht so.

⁶⁷ Strothmann (2023).

⁶⁸ Vgl. für Libanios Criboire (2013) 123: „[...] the correspondence between rhetoric and magic was a commonplace in late antiquity“. Vgl. dazu auch Lotz (2019) 229, die Libanios mit Theodoret kontrastiert, und den Vorwurf der Magie „convenient“ nennt sowie Kahlos (2015) 173, die den Vorwurf der Magie als „polemical tool“ charakterisiert.

Anatolios aus Alexandria sowie Zenodotos aus Gaza (bekannt aus der vorherigen Episode in Ägypten) und Stephanos aus Palästina. Aktiv für diese Gruppe waren außerdem die beiden lokalen Protagonisten Konstantinos, ein Rechtsanwalt, und Polykarpos, ein militärischer Berater aus der *taxis* des Präfekten. Hervorzuheben ist noch Elisha aus Lykien, der hier eine Ausnahme darstellt, weil er als Mann mit einfachen Manieren dargestellt wird und insofern möglicherweise einen niedrigeren sozialen Status repräsentieren soll. Der *spiritus rector* dieser Faktion war der schon genannte Johannes Eudranes.

Die opponierende Faktion wurde geführt vom *magister* Leontios,⁶⁹ und umfasste Georgios aus Thessaloniki, Chrysaorios aus Tralleis, Asklepiodotos aus Heliopolis, einen nicht benannten Armenier sowie Johannes aus Theben, „der Walker“, dessen sozialer Hintergrund in der Textilverarbeitung wohl ebenfalls niedrigerer erscheinen sollte. Die Mitglieder beider Gruppen werden von Zacharias leider in den meisten Fällen nicht weiter charakterisiert, verstreute Bemerkungen lassen das Tableau jedoch etwas aussagekräftiger werden. Offensichtlich ist wieder, dass beide Gruppen vor allem Herkunftse des östlichen Mittelmeerraums umfassen und Schwerpunkte in Kleinasien, Syrien und Ägypten haben. Offensichtlich ist auch, dass es gewisse Unterschiede zwischen den sozialen Stellungen der einzelnen Mitglieder gegeben haben soll, wobei diese auf einem hohen Niveau liegen: Elisha auf der einen Seite wird von Zacharias ausschließlich wegen seines Auftretens, nicht wegen seines Aussehens, seiner Handlungen oder finanziellen Einschränkungen hervorgehoben. Johannes auf der anderen Seite scheint ein völlig normales Mitglied seiner Faktion gewesen zu sein, er besaß einen Sklaven, eine Wohnung und nahm völlig unproblematisch am studentischen Leben teil.

Außerdem wird deutlich, dass das christliche Distinktionsmerkmal nicht gleichbedeutend mit einem christlichen Lebensweg sein musste. Eine christliche Grundeinstellung war vereinbar mit dem juristischen Alltag, mit dem militärischen Alltag und mit dem schulischen Alltag. Zenodotos soll später *scholastikos* in der Hauptstadt geworden sein, und für den Großteil der christlichen Gruppe gilt das Attribut, dass die jungen Männer christlicher Gesinnung gewesen seien. Anders waren sie von der anderen Seite nicht zu unterscheiden. Auch in der anderen Faktion bestehen im Text keine harten Positionen oder unüberbrückbare Differenzen gegenüber der anderen Gruppe.

Zwei separate Skandale, in denen die beiden Gruppen sich einander gegenüberstehen, versinnbildlichen gleichzeitig die grundsätzliche Kompatibilität und die geringe Barriere zwischen den Mikro-Milieus. In der ersten Instanz erfahren Severos und seine Kollegen davon, dass Johannes der Walker im Besitz magischer Bücher sei und seinen Sklaven opfern wolle. Sie konfrontieren ihn, Johannes gesteht seine Sünde, seine Bücher werden verbrannt, er tut Buße und seine Sünden werden ihm, jedenfalls von seinen persönlichen Inquisitoren, vergeben. Die so skandalösen magischen Bücher hatte er in erster Linie dafür gebraucht, um Liebeszauber zu sprechen (die angebetete Frau soll

⁶⁹ Es ist nicht eindeutig, was die Bezeichnung *magister* hier bedeuten soll. Brock und Fitzgerald (2013) 69, Nr. 150 vermuten, dass es sich um das institutionalisierte Oberhaupt der Studierendenschaft handelt.

davon natürlich unberührt geblieben sein). Außerdem hatte Johannes nahe Verwandte mit dezidiert christlichen Einstellungen. Nicht nur das, einer dieser Verwandten war mit der christlichen Faktion bekannt und klärte diese darüber auf, dass Johannes ein Menschenopfer plane.

In einem zweiten Skandal, der die städtische Gesellschaft von Berytos in Aufruhr versetzt haben soll, habe Georgios aus Thessaloniki einen Kopisten gebeten, ihm ein magisches Buch zu kopieren. Der Kopist allerdings verriet diesen Auftrag seinem Freund Martyrios, einem niedrigen Kirchenangestellten, und über den oben erwähnten Polykarpos gelangte die Nachricht wiederum an Severos und seine Kollegen. Diese gingen daraufhin schnurstracks zum Bischof und läuteten so eine öffentliche Untersuchung ein.⁷⁰ Obwohl sich während der Untersuchung teilweise Banden gegenübergestellt haben sollen, die nur darauf gewartet hätten, aufeinander loszugehen,⁷¹ ist auch diese Episode Ausdruck der eigentlich geringen Differenzen der Faktionen. Zacharias betont, dass eine Prügelei nie im Sinne der Konfliktparteien gewesen sei, sie sogar aktiv deeskalierend gewesen seien. Leontios, der Anführer der gegnerischen Faktion, soll kurz nach den Ereignissen sogar selbst getauft worden sein.⁷² In einem Echo auf die Bemerkungen des Zacharias über seinen Besuch des Buchmarktes in der Einleitung können wir hier außerdem erneut beobachten, dass die literarische und intellektuelle Infrastruktur einer Stadt natürlich auch ein verbindendes Element der Gesellschaft war. Schreiber, Kopisten, Rechtsanwälte und Buchhändler wurden von allen gesellschaftlichen Schichten und Gruppen benötigt und sorgten für Kontaktzonen auch sich diametral gegenüberstehender Interessen. Dass dieser Eindruck durchaus auch im Autoreninteresse des Zacharias lag, belegt seine Erwähnung eines Freundes von Johannes Eudranes, eines Kappadoziers namens Menas, der auch Recht studiert habe, nun aber Mönch geworden sei und später Priester in Kaisareia werden würde. Menas spielt keine weitere Rolle im Narrativ, außer dass er noch einmal die Nähe der (Rechts-)Schulen auch zu Klöstern und Priestern belegen soll, die sich in der Figur des Stephanos, des Bruders des Paralios, so eindrucksvoll präsentiert hat.⁷³ Die spezifische Sünde des Leontios, die Zacharias seinen Lesern präsentiert, spricht ebenso Bände: Leontios habe Horoskope erstellt und seinen Kunden die Zukunft vorhergesagt. Was für die Leser des Textes wie Magie und Täuschung klingen sollte, ist allerdings auch Ausdruck der weiten Verbindungen des Leontios: Seinen Kunden versprach er, Präfekte und wichtige Funktionäre zu werden, und einem eminenten Bürger aus Byblos prophezeite er die Geburt eines Sohnes. Präfekten, Funktionäre und wichtige Bürger bilden allerdings auch für Severos und seine Mitstreiter den erweiterten Bekanntenkreis, und sind unter anderem

⁷⁰ Zach. Myt. Sev. 88.

⁷¹ Zach. Myt. Sev. 90.

⁷² Zach. Myt. Sev. 100.

⁷³ Diese Verbindung philosophisch-rhetorischer Bildung und Sozialisation mit theologischen und christlich-sozialen Themen und Personengruppen ist auch in anderen Schriften von Zacharias ein hervorstechendes Charakteristikum. Vgl. Watts (2010) 138–142 (in einem Kapitel, das passenderweise „The ascetic and sophistic mélange of Zacharias Scholasticus“ heißt).

diejenigen, die im Auftrag des Bischofs die Bücherverbrennung durchführen.⁷⁴ Selbst in den zugespitzten Gegenüberstellungen, die Zacharias einführt, um die Inferiorität und Falschheit der paganen Faktion zu demonstrieren, wird mehr als deutlich, dass sich die Faktionen sehr nah stehen, in ihrer sozialen Konstitution ebenso wie in ihren jeweiligen Netzwerken und sozialen Wirkkreisen.

Die intendierte Wirkung dieser Nähe, dieser Verflechtung säkularer Positionen, Infrastrukturen und Lebenswege mit christlichen Überzeugungen, ist die Hervorhebung der Allgegenwärtigkeit und der Überlegenheit des Christentums auch da, wo man es nicht auf den ersten Blick sehen kann. Dass diese christliche Allgegenwärtigkeit im Alltag der Schulen tatsächlich gegeben war, müssen wir Zacharias nicht glauben. Möglicherweise funktionierte das soziale und intellektuelle Leben der Lehrer und Schüler sehr gut ohne die ständige Betonung christlicher Gesinnung und Überzeugung. Die hinter der Intention stehende Verflechtung von Personenkreisen, Berufen, Lebenswegen und Milieus erscheint allerdings plausibel. Aus den Schulen heraus bildeten sich nachweislich Netzwerke, die Mönche, Priester, Bischöfe, Rechtsanwälte, Militärs, Lehrer und Philosophen miteinander verbanden – sofern sie nicht ohnehin durch Familienzugehörigkeiten miteinander verbunden waren.

5 Severos' Briefe und die Reichweite eines umstrittenen Bischofs

Zacharias' Darstellung der Faktionen in den säkularen Lehrbetrieben in Alexandria und Berytos mag eine literarisierte und zugespitzte Version der Realität darstellen, doch ist die dem Text zugrundeliegende Plausibilität durchaus gegeben. Die Nahbeziehungen, die sich in den Schulen ergeben, stehen in einem natürlichen Spannungsverhältnis zu den religiös-politischen Gegebenheiten des späten fünften Jahrhunderts, und inkorporieren alle sozialen Milieus, die die nötigen finanziellen und sozialen Bedingungen erfüllten. Das christliche Bekenntnis – von Zacharias als entscheidendes Distinktionsmerkmal zwischen prinzipiell sozial kongruenten Gruppen aufgebaut – nimmt entsprechend dem apologetischen Impetus des Textes eine große Rolle ein. Ob das Bekenntnis prinzipiell von so großer Bedeutung war, ist nicht eindeutig zu klären, wobei die Rolle magischer Texte aller Wahrscheinlichkeit nach artifiziell erhöht wurde. In jedem Fall wurde deutlich, dass das christliche Bekenntnis auch in diesem apologetischen Text eine individuelle, fast schon zufällige Verteilung hat, und sich zwischen den Gruppen keine Trennung nach sozialem Stand, Beruf oder intellektueller Inklinaton abbildet. Aus offensichtlichen Gründen ist allein das mönchische Milieu nicht in der paganen Faktion vertreten. In einer Art Kontrollversuch soll im Folgenden nun das später anhand von Briefen nachweisliche persönliche Netzwerk des Severos analysiert werden. Hier werden die breite soziale Wirkmacht des Severos sowie die allumfassend

⁷⁴ Zach. Myt. Sev. 89–91.

integrierte elitäre römische Gesellschaft ebenso deutlich, aber literarisch unverbrämt, hervortreten.

Die rund 300 Briefe des Severos, die bis heute identifiziert und ediert sind, reichen aus der Zeit vor seinem Patriarchat zu Beginn des sechsten Jahrhunderts bis spät in die Jahre seines Exils, kurz vor seinem Tod in Ägypten 538.⁷⁵ Wir wissen jedoch, dass es sich hierbei nur um einen Bruchteil des eigentlichen Korpus handeln kann. Ursprünglich umfasste die Sammlung 23 Bücher, und wohl mehrere Tausend Briefe. Als der Presbyter Athanasios von Nisibis im siebten Jahrhundert eine syrische Übersetzung mindestens einer Auswahl der Briefe herstellte, hatte er in jedem Fall noch ein deutlich breiteres Korpus vor Augen. Leider hat sich auch von dessen Kollektion nur das sechste Buch mit 123 Briefen erhalten, die sich vor allem mit kanonischem Recht befassen.⁷⁶ Diese 123 nur syrisch überlieferten Briefe werden ergänzt durch eine ganze Reihe verstreuter Briefe, die vor allem vereinzelt und fragmentarisch in verschiedenen Sprachen, selten auch auf Griechisch, überliefert sind.⁷⁷ Besonders gut aufgearbeitet sind die Briefe, die während Severos' Patriarchat 512–518 entstanden sind. Frédéric Alpi hat im Zuge seiner Dissertation sogar ein prosopographisches Repertorium von dessen Bekanntschaften angelegt.⁷⁸

Obwohl die überwiegende Zahl der Briefe nicht erhalten ist, und obwohl die einzige substanzielle Sammlung der Briefe sich mit Fragen kanonischen Rechts auseinandersetzt, und obwohl es sich um einen Bischof handelt, der 20 Jahre im Exil in Ägypten verbrachte, ist die Breite des Spektrums der persönlichen Beziehungen des Severos außerordentlich.⁷⁹ Natürlich ist die zahlenmäßig am meisten vertretene Personen-Gruppe die der Bischöfe: Von den 123 Briefen der Sammlung des Athanasios gingen 44 an Bischöfe, mindestens 13 weitere finden sich in verstreuter Überlieferung. Diese Zahl muss allerdings noch qualifiziert werden: In einer Sammlung über kanonisches Recht sollten wir in jedem Fall bischöfliche Korrespondenzen vermuten, schließlich ist dies die prinzipielle Prärogative der Bischöfe. 44 von 123 Briefen wirken dahingehend gar nicht mehr besonders viel. Die ohne konsistente Intention überlieferten Briefe sind statistisch für die gesamte Korrespondenz des Severos wohl ausschlaggebender. Die 13 weiteren Briefe stehen im Kontext von insgesamt 118 Briefen, die Brooks nach seiner Edition der Sammlung des Athanasios zusammengesucht hat. Diese 13 Briefe stellen also in einem inhaltlich offenen Korpus nicht einmal 13 Prozent dar. Angesichts der Tatsache, dass Severos in erster Linie als Theologe und Kirchenpolitiker wahrgenommen und überliefert wurde, ist außerdem noch anzunehmen, dass die Chance, durch die Jahrhunderte weiterüberliefert zu werden vor allem für theologische und kirchenpolitische Briefe gegeben war – die überproportional an kirchliches Personal gerichtet sein dürften.

⁷⁵ Allen und Hayward (2004) 4f.

⁷⁶ Van Nuffelen und Hilkens (2013) 561. Vgl. dazu auch ausführlicher Brooks (1903) (Bd. 2.1) V-XI.

⁷⁷ Ein großer Teil dieser Briefe wurden versammelt von Brooks in *Patrologia Orientalis*, Bd. 12, Paris 1919, 163–342.

⁷⁸ Alpi (2010) (2 Bde.).

⁷⁹ Allen und Hayward (2004) 11.

Die zweite große Gruppe der Rezipienten gehört ins klösterliche Milieu. Briefe an Archimandriten, Äbtissinnen und Äbte sowie Mönche und Konvente sind keineswegs eine Seltenheit, jedoch noch deutlich seltener als an Bischöfe. In der Sammlung des Athanasius sind dies immerhin 22. 18 weitere Briefe waren adressiert an niederes Kirchenpersonal wie Presbyter. Ein ganzes Drittel der 123 Briefe, die im weiteren Sinne mit Kirchenrecht – häufig der Berufung von Priestern – befasst sind, ging an Laien. Darunter fallen auch Briefe, die eher Predigt-Charakter haben, etwa an die Gläubigen von Antiochia, oder Erläuterungen zum Prozedere der Bischofswahl, etwa an die Kleriker und die städtische Oberschicht (ܡܪܝܬܝܝܡ im Text, in Abgrenzung zu den Klerikern) von Apamea.⁸⁰ Die übrigen Briefe sind adressiert an Persönlichkeiten mit unterschiedlichem Hintergrund. Aus der Zeit seines Patriarchats sind etwa zwei Briefe an den Cubicularius Misael erhalten, der sich unter anderem in Steuerdingen für Severos einsetzen sollte.⁸¹ Bemerkenswert sind auch: ein Brief an einen Magister (gemeint ist recht eindeutig der *magister officiorum*), mit der Bitte, sich für ihn beim Kaiser gut zu stellen;⁸² ein Brief an Konon, einen Offizier von nicht näher bestimmbarem Rang, mit der Aufforderung, sich in einer relativ obskuren Angelegenheit von seinem Kommando zu trennen und die Kirche von Antiochia zu unterstützen (auch unter Bezugnahme auf Severos' bekannt-schaftliches Verhältnis zum *magister militum per orientis*);⁸³ eine briefliche *admonitio* an die Frau des *patrikios* Kalliopios;⁸⁴ eine *admonitio* und schriftliche Kommunion an die *patrikia* Caesaria.⁸⁵ Auch vor dem Patriarchat (Brief mit Ratschlägen an den *silentarius* Konon),⁸⁶ sowie nach dem Patriarchat (erneuter Brief an Caesaria,⁸⁷ Brief an den *scholastikos* Johannes aus Bostra,⁸⁸ indem er mehrere Fragen des Johannes über Christologie beantwortet) sind seine Briefe an alle möglichen Personen aus den unterschiedlichsten Milieus gerichtet. In Verbindung mit der Darstellung des Zacharias über die gemeinsame Studienzeit fällt auf, dass das Thema der christlichen Philosophie und ihrer Verbindungen zu säkularer Bildungselite aufgegriffen wird. Dem *tribunus* und *notarius* Theodoros rät Severos, zum Wohle seiner Frau nicht den Lebensweg des philosophischen Lebens aufzunehmen.⁸⁹ Gemeint ist eindeutig die Annahme des Mönchshabits – und da seine Frau diesen Schritt nicht mitvollziehen wolle, solle Theodoros auch darauf verzichten, allerdings seinen Söhnen ein Höchstmaß an christlicher Bildung angedeihen lassen. Intuitiv überraschend ist dagegen die große Zahl von Briefen an militärische Funktionsträger – in erster Linie *comites*. Zwei Briefe an

⁸⁰ Brooks (1902–1904), Sek. 1, Nr. 39.

⁸¹ Brooks (1902–1904), Sek. 1, Nr. 17 sowie Sek. 11, Nr. 1.

⁸² Brooks (1902–1904), Sek. 1, Nr. 21.

⁸³ Brooks (1902–1904), Sek. 1, Nr. 45.

⁸⁴ Brooks (1902–1904), Sek. 7, Nr. 7.

⁸⁵ Brooks (1902–1904), Sek. 10, Nr. 7 sowie Sek. 4, Nr. 10.

⁸⁶ Brooks (1919–1920), Nr. 78.

⁸⁷ Brooks (1919–1920), Nr. 97–99.

⁸⁸ Brooks (1919–1920), Nr. 81–83.

⁸⁹ Brooks (1902–1904), Sek. 10, Nr. 3.

Oikumenios,⁹⁰ einen an Anastasios (über die Validität der Sakramente),⁹¹ einen an Johannes (erwähnt den Empfang eines Empfehlungsschreibens, betrifft die Berufung eines schlechten Priesters),⁹² einen an Dorotheos (über die besondere Verantwortung hervorragender Persönlichkeiten in einer christlichen Gesellschaft),⁹³ zwei an Sergios (nur in Ausschnitten erhalten, enthalten vor allem Bibelexegese).⁹⁴ Aber auch darüber und darunter stehende Amtsträger sind Teil der Korrespondenz, *duces* und *tribuni*, sowie Timostratos, der *dux Mesopotamiae* und zwei Generäle, die *stratelates* genannt werden.⁹⁵ Die Anliegen gehen dabei weit auseinander: Von Anfragen an den *dux*, auf Geldforderungen zu verzichten, über Patronage-Angelegenheiten, bis hin zu eindeutig christlich-belehrenden Traktaten. Allerdings ergibt auch das Sinn, wenn man bedenkt, dass Severos als (ehemaliger) Bischof sowohl für die Finanzen der Diözese als auch für die Seelsorge auch der prominenten Mitglieder seiner Gemeinde zuständig war und darüber hinaus in alle wichtigen ekklesiastischen Personalentscheidungen involviert war. Severos musste konstant als Patron und kirchlicher Funktionsträger in den unterschiedlichsten Problemkomplexen agieren.⁹⁶ In dieser Funktion war er selbstverständlich auch mit Gouverneuren und Statthaltern in Kontakt; etwa mit dem Statthalter von Apamea, einem gewissen Eutychianos, dem er nahelegt, nicht gegen den rechtmäßigen und gottgefälligen Bischof von Apamea zu opponieren.⁹⁷

Im Überblick wird deutlich, dass die Breite der miteinander verwobenen sozialen Milieus, wie wir sie in der Darstellung des Zacharias gesehen haben, vollständig auch für das Briefkorpus des Severos zutrifft. Ohne wirklich den Inhalt dieser Briefe zu analysieren – die wie gesagt in der Hauptsache eine monastische Auswahl des gesamten Briefkorpus darstellen – wird zudem deutlich, dass Severos auf mehreren Ebenen kommuniziert. Dabei ist eine Einteilung in zum Beispiel theologisch-kirchenpolitische und säkular-patronagebezogene Kommunikationsebenen unmöglich: Nicht nur ist das Adressatenmilieu nicht mit dem Thema kongruent (Bischöfe erhalten nicht ausschließlich theologisch-kirchenpolitische Briefe, und säkulare Amtsinhaber nicht ausschließlich säkular-patronagebezogene Briefe), innerhalb eines Briefes werden diese Kommunikationsebenen auch miteinander verwoben. Es gibt kaum einen Brief, der

⁹⁰ Brooks (1919–1920), Nr. 1 und 2.

⁹¹ Brooks (1902–1904), Sek. 3, Nr. 1.

⁹² Brooks (1902–1904), Sek. 4, Nr. 6.

⁹³ Brooks (1919–1920), Nr. 73.

⁹⁴ Brooks (1919–1920), Nr. 85 und 86.

⁹⁵ An Johannes, den *tribunus*, Brooks (1902–1904), Sek. 5, Nr. 1; an Timostratos den *dux Mesopotamiae*, Brooks (1902–1904), Sek. 1, N. 8; an Hypatios, den General, Brooks (1902–1904), Sek. 1, Nr. 40; an Probus, den General, Brooks (1919–1920), Nr. 79. Wahrscheinlich handelt es sich um den griechischen Begriff (in syrischer Transliteration) für *magistri militum*. Vgl. Kazhdan (1991).

⁹⁶ Die Tatsache, dass die meisten Bischöfe aus der kurialen Oberschicht kamen und entsprechend von Haus aus in viele Patronageverhältnisse involviert waren, hat dies noch verstärkt. Allerdings wurden Bischöfe auch institutionell bis zum sechsten Jahrhundert urbane Funktionsträger. Vgl. Rapp (2005) 182–188 sowie 274–289.

⁹⁷ Brooks (1902–1904), Sek. 1, Nr. 44.

nicht auch mit Bibelexegese ausgestattet ist. Insofern müssen wir auch für diejenigen Teile von Severos' Netzwerk, die *prima facie* nichts mit Theologie und Kirchenpolitik zu tun haben, eine gewisse dahingehende Verständniskompetenz vermuten. Im Gegenzug legt der Bildungsweg des Severos nahe, dass wir eine entsprechende Verständniskompetenz für säkulare Literatur, Rhetorik und Sprache auch bei primär als christlich identifizierten Eliten vermuten sollten. Natürlich gelten hier gewisse Einschränkungen, und es ist völlig klar, dass nicht alle Bischöfe des sechsten Jahrhunderts in einem Netzwerk verwoben waren, dass seinen Ursprung in den Schulen von Alexandria und Berytos hatte. Es ist aber in jedem Fall nicht so, dass ein christliches Bildungsideal den östlichen Mittelmeerraum geprägt hätte, welches keinen Raum für säkulare Bildung bot. Selbst in monastischen Milieus, wo die emphatische Ablehnung säkularer Bildung ein weit verbreiteter Topos war, ist Bildung prinzipiell ein Kernelement; und säkulare Bildung keineswegs abwesend.⁹⁸

6 Milieuübergreifende Netzwerke aus anderer Perspektive

Die These der prinzipiellen Offenheit und der vorhandenen Fähigkeit des intellektuellen und personalen Austauschs der verschiedenen Milieus, die sich aus der Perspektive des Bischofs geradezu aufdrängt, soll hier noch aus zwei anderen Perspektiven kontrolliert werden. Obwohl immer noch eine dezidiert qualitative Analyse auf der Basis einer selektiven Argumentation, kann so dem Vorwurf der Eindimensionalität vorgebeugt werden. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass die Bischofsstellung ein Sonderfall war, der ein überproportional breites Netzwerk belohnte und nötig macht. Ein Blick auf monastisches Material sowie die Analyse einiger Reden des berühmten Rhetors Chorkios von Gaza werden jedoch belegen, dass auch andere Milieus eine entsprechende Offenheit behielten. Bewusst sind hier regionale Fallbeispiele gewählt, denen die Prominenz und Reichweite des Severos abgehen. Aber auch versteckter und kleinteiliger zeigt sich, dass abseits der spezifischen Bezogenheit auf milieu-inhärente Themen Querbeziehungen in andere Milieus existierten, und dass übergreifende Netzwerke und intellektuelle Schnittmengen immer als Grundbedingung angenommen werden sollten.

Maria war eine hoch angesehen Bürgerin Gazas in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, tief verankert im sozialen Gewebe der Stadt. Ihr Bruder war ein hohes Tier im örtlichen Klerus (möglicherweise im Rang eines Bischofs),⁹⁹ und von ihren Söhnen waren zwei Bischöfe,¹⁰⁰ in Gaza und in Eleutheropolis, einer Statthalter¹⁰¹ und ein weiterer ein bekannter Rechtsgelehrter.¹⁰² Sie ist uns im Grunde ausschließlich

⁹⁸ Vgl. Fafinski und Riemenschneider (2023) 46–52.

⁹⁹ Chor. Gaz. Or. 2.8.

¹⁰⁰ PLRE 3 ‚Marcianus 1‘ sowie ‚Anastasius 2‘.

¹⁰¹ Vgl. PLRE 3 ‚Anonymus 47‘.

¹⁰² Vgl. PLRE 3 ‚Anonymus 63‘.

bekannt aus ihrer Grabrede, die Chorikios von Gaza verfasst hat,¹⁰³ und die, gemeinsam mit dessen beiden Lobreden auf ihren Sohn Markianos, den Bischof von Gaza, die Grundlage bilden für die folgenden Überlegungen. Die Verbindungen zwischen Maria, den Mitgliedern ihrer Familie und Chorikios sind Ausdruck einer Synthese aus lokaler elitärer Repräsentation sowie christlicher und hellenisierender Identität.¹⁰⁴ Allein die Tatsache, dass Chorikios überhaupt sophistische Reden auf diese Familie schrieb, ist Ausdruck des elitären und auch traditionellen Selbstverständnisses ihrer Mitglieder. Schon in der frühen Kaiserzeit hatte sich diese Art der öffentlichen und öffentlichkeitswirksamen Rede als identitätsstiftend etabliert,¹⁰⁵ und hat bis zum sechsten Jahrhundert trotz des kulturell großen Einflusses des Christentums seine Bedeutung behalten.¹⁰⁶ Insgesamt scheint es, dass klerikale Eliten und die Rhetoren-Schule ein geradezu symbiotisches Verhältnis hatten: der Nachwuchs für den Klerus wurde in der Schule ausgebildet, und dafür sponsorte die Kirche Teile des Schulbetriebs.¹⁰⁷

Nun ist alleine das Tableau an Personen, die hier eng miteinander verflochten waren, Ausdruck des Ineinandergreifens verschiedener Milieus – der Rhetorik, der Kirche, der kurialen Oberschicht, der Rechtsgelehrten und der kaiserlichen Funktionsträger. Darüber hinaus sind die von Chorikios hervorgehobenen Eigenschaften und Taten der Familienmitglieder sinnbildlich für die vielen Möglichkeiten sowohl der Gelobten wie des Lobenden. Maria selbst wird etwa ein offensichtlich christlich verstandenes Heilungswunder zugesprochen, während keinem der erwähnten Bischöfe Wundertätigkeit attribuiert wird. Stattdessen hebt Chorikios hervor, dass einer der Söhne – und es ist anhand des archaisierenden Sprachgebrauchs unklar, ob es sich um einen kirchlichen oder säkularen Funktionsträger handelt –¹⁰⁸ eine Gesandtschaft nach Konstantinopel unternahm. Bischof Markianos wird, neben seinen eindeutig christlich-motivierten Taten wie dem Stiften zweier Kirchen, auch für seinen Einsatz bei der Instandsetzung der Verteidigungsanlagen der Stadt gelobt,¹⁰⁹ ebenso wie für die Errichtung einer Reihe von Portiken im traditionellen Sinne der Stiftertätigkeit.¹¹⁰ Sogar als Protektor der Stadt (τῆς πόλεως κηδεμών), nicht der Kirche oder der Christen, sondern

¹⁰³ Eine zusammenfassende Erörterung von Person und Werk in Penella (2009) 1–35 sowie in Lupi (2010) 13–26.

¹⁰⁴ Hellenisierend soll hier als Oberbegriff für die durch klassische *paideia* und Rhetorik geprägte Identität stehen, wie sie für die sog. Schule von Gaza typisch ist. Diese Synthese spiegelt sich zum Beispiel auch in Chorikios' Thematisierung der vielen öffentlichen Feste in Gaza. Vgl. Litsas (1982).

¹⁰⁵ Vgl. Korenjak (2000) 38–40.

¹⁰⁶ Ein ausführlicher Überblick über den sozialen Kontext und die Werke der Schule von Gaza in Penella (2020).

¹⁰⁷ Ashkenazi (2004) 206 f. Für eine Aufarbeitung des Stadtbildes in den Reden des Chorikios, geprägt von christlicher wie traditionell-ziviler Stiftertätigkeit vgl. Saliou (2005).

¹⁰⁸ Eine häufige Bezeichnung ist πρύτασις, und schließt dezidiert Bischöfe mit ein. Vgl. Penella (2017) 171 f.

¹⁰⁹ Und die Züchtigung unkontrollierter Soldaten, vgl. Chor. Gaz. Or. 1,7, 2,15 und 2,23–24.

¹¹⁰ Chor. Gaz. Or. 7,52.

dezidiert der Stadt, wird er gefeiert.¹¹¹ Dass Markianos ein engagierter Kirchenpolitiker war, wissen wir aus einer anderen Quelle; er ist einer der Subskribenten der Akten des Konzils von Jerusalem 536.¹¹² Es verwundert in jedem Fall nicht, dass Chorikios insinuiert, dass Markianos und er selbst gemeinsam Schüler seines Vorgängers Prokop von Gaza gewesen seien.¹¹³ Aller Wahrscheinlichkeit nach trifft dies sogar auf alle Söhne der Maria zu. Die Entscheidung für eine kirchliche oder säkulare Karriere folgte erst im Anschluss an das Studium und war ohnehin umkehrbar.¹¹⁴

Entscheidend an dieser Stelle ist jedoch auch, dass Chorikios beweist, dass die verschiedenen Milieus in der Lage sein mussten, miteinander zu kommunizieren. Die Verständniskompetenz für die jeweils typische Sprache, geprägt durch ein distinktives Vokabular und distinktive Sets an etablierten Motiven und Metaphern, war ganz offensichtlich auf beiden Seiten vorhanden – nicht nur zwischen Schulkumpanen, sondern auch im weiteren Publikum. Die beiden *ekphraseis* der Kirchen, die Markianos gestiftet hatte, sind zwar inhaltlich vergleichbar mit dezidiert in christlichem Ton gehaltenen Beschreibungen der Hagia Sophia, benutzen jedoch eine völlig andere Bildsprache und sind trotz des Anlasses in erster Linie Ausweis der klassischen *paideia* und der ihr eigenen Lexik.¹¹⁵ Weder Paulus Silentiarius in seiner *Ekphrasis* noch Romanos Melodos in seinem *Kontakion* anlässlich der Neu-Einweihung sind hier auch nur annähernd in diesem Ausmaß rhetorisch-sophistisch geprägt.¹¹⁶ Es ist nicht davon auszugehen, dass Chorikios mit seiner Entscheidung entweder auf Ablehnung oder auf Unverständnis gestoßen ist.¹¹⁷ Genauso wenig ist diese Entscheidung für klassizistische Sprache allgemeingültig. In seinen Enkomien auf die Offiziere Aratios und Summos sowie den Statthalter Stephanos lobt Chorikios zwar vor allem deren militärische Leistungen und hält sich nicht zurück mit mythologischen Aufladungen; er lobt aber dennoch auch ihre *philanthropia* gegenüber den Armen, die Tatsache, dass sie Kirchen stifteten, und er stellt einige ihrer Waffenleistungen in einen christlichen Deutungsrahmen, indem er sie als Verteidigung gegen Ungläubige und Christenfeinde darstellt.¹¹⁸ Christliche Qualitäten hervorzuheben wäre hier weniger als im Falle eines Bischofs notwendig gewesen, ergibt für Chorikios und sein Publikum jedoch offensichtlich

111 Chor. Gaz. Or. 2,24. Vgl. dazu die Interpretation, dass es sich noch dazu um eine platonische Anspielung handelt: Penella (2017) 171.

112 Greco (2011) 97.

113 Chor. Gaz. Or. 2,7. Dazu Greco (2011) 99 sowie bestätigend Penella (2020) 129.

114 Die Überzeugung, dass der Besuch der rhetorischen Schule eine passende Vorbereitung für alle Lebenswege sei, inklusive des Arztberufes und der kirchlichen Karriere, hält sich bei den Lehrern in Gaza über Generationen. Vgl. Stenger (2010) 97 f. mit Quellenverweisen.

115 So die Schlussfolgerung von Stenger (2010).

116 Penella (2017) 178–180.

117 Und erst recht bedeutet es nicht, dass Chorikios doch ein versteckter Heide geblieben sei, wie es Barnes (1999) 179–180 vermutet hat.

118 Chor. Gaz. Or. 3,54 und 3,66–78 sowie 4,29–30.

Sinn.¹¹⁹ Außerdem musste es von allen Seiten auch in dieser Kombination mit mythologischen Motiven verstanden werden. Der übergreifend wohl eindrücklichste Beleg für zumindest den kontinuierlichen Versuch über Milieus hinweg miteinander zu kommunizieren, besteht in einem Brief, den Prokop von Gaza an Elias, den Bischof von Jerusalem, geschrieben hat. In diesem erklärt er die Verfasstheit der menschlichen Natur nicht mit Bibelzitaten, sondern mit Stellen aus vorchristlichen Philosophen wie Anaxarchos, Epiktet und Platon.¹²⁰ Natürlich ist unklar, wie Elias diese Erklärung aufnahm. Offenbar hoffte Prokop jedoch darauf, dass er verstanden werden würde. Ein Versuch Prokops, mit dem Bischof in dessen Gedankenwelt zu kommunizieren und mit Bibelzitaten zu argumentieren, wäre ebenso als Beleg für die These zu werten, dass die Fähigkeit der Kommunikation zwischen den Milieus grundsätzlich gegeben war.¹²¹ Insgesamt können wir schwer einschätzen, wie Chorikios von seinen Zeitgenossen wahrgenommen und interpretiert wurde. Immerhin wurden die Werke der Schule von Gaza verhältnismäßig ausführlich überliefert, was für ein reges Interesse auch in den folgenden Jahrhunderten spricht.¹²² Klar ist, dass er für sich, seine Schule, und die klassische Variante griechischer *paideia* und Rhetorik einen zentralen Platz im sozialen Leben Gazas beanspruchte. Inmitten einer Gesellschaft, die christlichen Funktionsträgern, Werten und Überzeugungen viel Wirkmacht zugestand, schaffte er es, gleichzeitig eine hellenisierende Identität aufrecht zu erhalten und sich den christlichen Gegebenheiten anzupassen.¹²³ Von Chorikios unabhängige Quellen über das intellektuelle Leben von Gaza scheinen diese Schlussfolgerung zu stützen: In der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts war es für klassisch gebildete Autoren üblich, christlichen und klassisch-zivilen Euergetismus als gemeinsames Ideal zu stilisieren;¹²⁴ im gleichen Sinne wurden umstandslos aus dem ursprünglich nicht-christlichen Neuplatonismus Formulierungen verwendet, um eine christliche Ausdeutung paganer Mythologie anzustel-

119 Hierin unterscheidet sich Chorikios immerhin graduell von seinem Vorgänger Prokop, der in seinen sophistischen und seinen exegetischen Texten jeweils versuchte, eine Trennung der Sprachmuster aufrechtzuerhalten. Vgl. Ter Haar Romeny (2007).

120 Vgl. Penella (2017) 177.

121 In jedem Fall sollte auch nicht von einer statischen Konzeption bischöflicher Sprache und Kommunikationsformen ausgegangen werden. Alleine die Adaption der Sprache kaiserlicher Konstitutionen in bischöflichen Briefen der Spätantike belegt, dass auch das bischöfliche Milieu einem steten kommunikativen Wandel unterworfen war. Für das Vokabular römischer Dekretalen hat dies Hornung (2010) eindrucksvoll belegt.

122 Vgl. die Analyse der handschriftlichen Überlieferung in Förster (1929), V-XXXI sowie die vollständigere moderne Übersicht zu den Handschriften spezifisch der Reden des Chorikios in Amato (2005) 112–116. In diesem Sinne wenig überraschend ist der durchaus positive Eindruck, den Photios noch im neunten Jahrhundert von Chorikios hatte (auch wenn er sich an dessen mythologischen Motiven stieß); Phot. *Myrobibl.* Kod. 160,120b.

123 So auch die Schlussfolgerung von Stenger (2017). Anders dagegen Greco (2011) 114, die Chorikios trotz seiner Verbindungen und Übernahme christlicher Themen am Rande der Gesellschaft verortet. Averil Cameron's „totalising discourse“ (der zurückgeht auf Cameron [1991]) ist als Hintergrund der Schule von Gaza relevant, hat sich hier jedoch augenscheinlich noch nicht vollständig durchgesetzt.

124 Vgl. die Interpretation einer anonymen Grabrede von Laniado (2005) (mit Übersetzung).

len.¹²⁵ Jeweils hat die Forschung dezidiert auch darauf hingewiesen, dass solche Texte (und die mit ihnen verbundenen Reden) auch vom Publikum verstanden worden sein müssen.

Die Rhetorik-Schule von Gaza ist jedoch nur eine Seite der Gesellschaft Gazas – eine Seite, die gespiegelt wird durch das monastische Milieu, welches im fünften und sechsten Jahrhundert nicht weniger prominent ist. Eine Reihe wichtiger Autoren, und ein Bündel bekannter Klöster sorgen dafür, dass auch dieses Milieu als Schule bezeichnet wird, allerdings weniger im Sinne eines Lehrbetriebs als im Sinne einer kohärenten monastisch-kirchenpolitischen Tradition.¹²⁶ Diese Schule zeichnet sich vor allem durch einen relativ stabilen monastischen Bezugsrahmen aus. In klösterlichen Regeln, Korrespondenz, Hagiographien und anderen Genres drückt sich ihre starke Verankerung in ägyptischem Eremitismus aus, aber auch ein Amalgamieren von Einflüssen aus dem Korpus des Euagrios von Pontos, und von Basilios von Kaisareia. Überschneidungen mit säkularer Literatur und philosophischen Ideen sind sehr rar gesät. Wegen der monastischer Literatur eigenen Rhetorik der Bescheidenheit und Ungebildetheit sind leicht erkennbare Entlehnungen und Anspielungen allerdings ohnehin abwesend.¹²⁷ Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist die, ob wir auch für dieses in sich geschlossene System an Texten und Autoren und das mit ihm korrespondierende Milieu annehmen können, dass es mit anderen Milieus kommunizieren konnte. Gerade im Fall von Klöstern, und noch einmal mehr im Fall von Eremiten, läge es nahe zu vermuten, dass die vom monastischen Grundgedanken geforderte Abscheidung von der säkularen Gesellschaft auch einen negativen Effekt auf die Fähigkeit des Milieus habe, mit anderen Milieus zu interagieren. Dieser Vermutung wurde in den vergangenen Jahren vermehrt widersprochen, sowohl im Zusammenhang mit dörflichen Strukturen,¹²⁸ aber auch im Zusammenhang mit Städten oder Konzepten wie Bildung und Literatur.¹²⁹ An dieser Stelle kann und soll diese Diskussion nicht grundlegend geführt werden. Allerdings bietet es sich an, die Interaktion und Kommunikationsfähigkeit dieses Milieus an einem Beispiel zu testen.

Barsanuphios und Johannes waren zwei Eremiten der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, die in loser Verbindung mit dem Kloster von Abba Seridos standen. Das Kloster selbst lag in den südlichen Vororten von Gaza, und umfasste neben Zellen für die vielen eremitisch oder semi-eremitisch lebenden Asketen auch zwei Unterkünfte für

125 Vgl. die Interpretation der anakreontischen Gedichte des Johannes von Gaza durch Ciccolella (2006). Für die schwierige Frage der Datierung der Gedichte (zwischen dem späten fünften und dem frühen siebten Jh.), vgl. Cameron (1993).

126 Vgl. Bitton-Ashkelony und Kofsky (2006) 223, die in ihrer ausführlichen Studie konsequenterweise den Begriff „school of thought“ verwenden. Das Thema wird wieder aufgegriffen von Bitton-Ashkelony (2017).

127 Vgl. etwa den Sprachgebrauch des hochgebildeten Kyrill von Skythopolis, der im Grunde ausschließlich biblische Zitate und monastische Literatur verwendet. Flusin (1983) 41–86.

128 Vgl. Goehring (1993) und Goehring (1996).

129 Vgl. etwa Westergren (2018) oder ausführlich Fafinski und Riemenschneider (2023).

Gäste, Werkstätten und ein Krankenhaus. Es ist also klar, dass die Klostergemeinschaft prinzipiell auch dafür ausgelegt war, Laien zu empfangen. Barsanuphios und Johannes dagegen lebten in abgeschiedenen Höhlen und hielten sich größtenteils auch aus den Affären ihrer Klosterbrüder heraus.¹³⁰ Nichtsdestoweniger sind diese beiden berühmten Asketen Autoren eines verhältnismäßig riesigen Korpus' von Briefen. Die überlieferte Sammlung dieser Briefe wurde wohl nachträglich stark ediert, sodass man sie heute auch zur sogenannten Frage-Antwort-Literatur zählen kann. Diese *erotapokriseis* waren ein beliebtes Genre der Spätantike und des Mittelalters,¹³¹ die Bearbeitung des Korpus' in diesem Stil sorgt jedoch dafür, dass die ursprüngliche Form der Briefe verloren gegangen ist. Übrig geblieben sind grobe Charakterisierungen von Adressatengruppen (in seltenen Fällen Individuen) und ihre ursprünglichen Fragen sowie die entsprechenden, kurzen Antworten. Es ist jedoch schwer einzuschätzen, wie lang die jeweiligen Briefe jeweils waren, und ob der Wortlaut noch dem Original entspricht. Dazu kommt, dass als Vermittler zwischen Barsanuphios und Johannes der Abba Seridos fungierte, und wir es wohl ohnehin mit einer von ihm, möglicherweise aus dem Koptischen ins Griechische übersetzten, erstellten Version des Textes zu tun haben.¹³²

Allerdings reicht die Überlieferungslage durchaus aus, um einige interessante Beobachtungen zu machen. Denn es ist relativ problemlos erkennbar, mit wem die beiden Eremiten in Kontakt standen, und mit welchen Themen sie sich auseinandersetzten. Anders als im Fall von Severos findet die Kommunikation in diesem Korpus tatsächlich vor allem innerhalb des Milieus der Autoren statt. Die ersten rund 400 Briefe (von insgesamt 848) sind allesamt an Mönche und gelegentlich Priester adressiert, sehr selten an Äbte und Klostervorsteher. Deren Inhalte sind teilweise recht profaner Natur, immer jedoch spezifisch auf das monchische Leben bezogen, und meist mit spirituellen Themen befasst.¹³³ Zehn Antworten gaben Sie einem Mönch, der zuvor Soldat gewesen war, dessen Fragen drehen sich jedoch in erster Linie um Buße. Manche der Briefe, etwa an den Abt Aelianos,¹³⁴ sagen jedoch einiges über die Integration der Klöster um Gaza in die säkulare Welt aus. Aelianos etwa hatte das Problem, dass sein Kloster offenbar regel-

130 Eine konzise Einführung zu beiden in Chrysavgis (2006), Bd.1, Introduction, 3–20. Das Standardwerk zur gesamten Korrespondenz ist Hevelone-Harper (2005). Die kritische Edition der Briefe in den Sources Chrétiennes, Bde. 426, 427, 450, 451 und 468 (1997–2002). Die anerkannte Nummerierung basiert auf dieser Edition und wurde auch von Chrysavgis (2006–2007) übernommen.

131 Dieses Genre hat in den vergangenen Jahren einen überraschenden Schub in der Forschung erhalten. Vgl. etwa die Beiträge in Volgers und Zamagni (2004), in Bussières (2013) sowie in Demulder und Deun (2021).

132 Chrysavgis (2006) 6.

133 Wobei die Einteilung tendenziell so erfolgt, dass Johannes Fragen praktischer Natur beantwortete, und Barsanuphios für spirituelle Anliegen verantwortlich war. Chrysavgis (2006) 5f. Eine kurze Charakterisierung der Korrespondenz in Hevelone-Harper (2005) 18–23.

134 Aelianos war der Empfänger einer ganzen Reihe von Briefen, die sich mehrheitlich um die korrekte Leitung seines Klosters drehen, teilweise jedoch auch noch aus seiner Laienzeit stammen. Er war der Nachfolger von Abba Seridos und Abt des Klosters der beiden Eremiten. Vgl. Barsanuphios und Johannes Ep. Nr. 463–482 und Nr. 571–598 sowie Hevelone-Harper (2005) 119–141.

mäßig Geschenke (im Griechischen πῶγμα) von Personen erhielt, die erwarteten, vom Kloster eine Gegenleistung zu erhalten (Nr. 594). Es ist aus der Formulierung der Frage nicht ersichtlich, welche Art von Austausch diese Personen vollziehen wollten. Wir können jedoch wenigstens daraus ableiten, dass sie ihre Geschenke nicht als Almosen oder Spenden verstanden. Die Antwort auf Aelianos' Frage impliziert in jedem Fall, dass der Abt sich weder in Abhängigkeit begeben noch ein langfristiges Verhältnis zu diesen Spendern eingehen sollte. Stattdessen sollte er die Spenden entweder ablehnen oder bei eigenem Bedarf unmittelbar kaufen. Offenbar handelte es sich nicht um Geldgeschenke, doch war Barsanuphios und Johannes daran gelegen, durch Geschenke-Austausch entstehende Bindungen zu vermeiden und so den Einfluss der säkularen Gesellschaft zu minimieren.¹³⁵ Das änderte allerdings nichts an der Tatsache, dass sich Laien aktiv um Kontakt mit Klöstern, und mit den beiden Eremiten, bemühten.¹³⁶

Wirklich interessant sind in ihrer Gesamtheit jedoch die letzten drei Abteilungen der Briefe, insgesamt 231 Fragen und Antworten, die Kommunikation mit häufig nicht näher bestimmbar Laien sowie mit einigen Bischöfen betreffen. Und so sehr Barsanuphios und Johannes auch geographisch in ihren Zellen in der wilden Landschaft lebten, diese Kommunikation belegt zweifelsfrei, dass sie auch in der Welt des römischen Imperiums und allen Facetten der römischen Gesellschaft zu Hause waren. Anders als bei Severos von Antiochia und Chorikios können wir kein soziales Tableau des Netzwerkes der beiden erstellen, dafür wissen wir zu wenig über ihre Korrespondenten. Allein die Themen erlauben jedoch bereits den Schluss, dass zwei Eremiten in der Umgebung von Gaza keinesfalls *out of touch* sein mussten. Zuerst fällt auf, dass die beiden recht häufig zu ökonomischen Dingen befragt werden, etwa zum Grundstückskauf (Nr. 648), zu privaten Schulden (Nr. 672), Landwirtschaft (Nr. 684–686), zu ekklesiastischer Buchführung (Nr. 828 und Nr. 829) und zu Steuern (Nr. 830 und 835). Nicht auf alle entsprechenden Fragen liefern sie praktisch-ökonomische Antworten, sondern wenden christliche Prinzipien und Lösungen an. Es überrascht zum Beispiel nicht, dass sie bei einer Heuschreckenplage vorschlagen, heiliges Wasser über die Felder zu verspritzen und zu beten (Nr. 684). Andererseits schwingt bei sehr vielen Antworten mit, dass das kommunale Zusammenleben in jedem Fall geschützt werden sollte: Vertreiben sollte man die Heuschrecken nur, wenn Sie sich nicht einfach auf dem Feld des Nachbarn niederlassen (Nr. 684), und die eigene Weinpresse soll man selbstverständlich auch den jüdischen Nachbarn zur Nutzung anbieten (Nr. 686). Ein gewisses Verständnis für die sozialen und ökonomischen Verhältnisse ist in jedem Fall vorhanden, und tritt in den Vordergrund, wenn es um persönliche Nahbeziehungen geht.¹³⁷ So hat Johannes eine dezidierte Meinung zur Gastfreundschaft zwischen Priestern und Laien (Nr. 681 und 682) und dazu, wie man mit paganen Bekanntschaften und Familienmitgliedern

¹³⁵ So auch die Schlussfolgerung von Hevelone-Harper (2005) 132.

¹³⁶ Bitton-Ashkelony und Kofsky (2006) 211f.

¹³⁷ Wobei die beiden Eremiten sehr häufig ihre Standpunkte mit bekannten Präzedenzfällen stützten und zum Beispiel ausführlich nicht nur aus der Bibel, sondern auch aus den *Apophthegmata Patrum* zitierten. Vgl. Perrone (2020).

umgehen sollte (Nr. 707 und 708). Außerdem antwortet er auf Bedenken, wie man demütig die eigene (hohe) soziale Stellung signalisieren soll, wenn weniger privilegierte oder gar arme Familienteile anwesend sind (Nr. 764). Und nicht zuletzt müssen die beiden Eremiten auf Fragen der Vereinbarkeit christlicher Lebensweise mit klassisch-römischen Patronageverhältnissen antworten. Hier zeigen sie einmal mehr, dass ihnen die Grundprinzipien der römischen Gesellschaft vertraut und wichtig sind – auch als Priester muss man *beneficia* empfangen und verteilen, und auf Bitte und Empfehlung eines Patrons entsprechend Posten besetzen (Nr. 819). Überhaupt nehmen Empfehlungsschreiben einen wichtigen Platz ein, besonders dort, wo es um die Bestellung von Priestern geht. Die Empfehlungen sowohl kirchlicher Autoritäten (Nr. 806) als auch der städtischen und dörflichen Gemeinschaften, die davon betroffen wären, sollten keinesfalls ignoriert werden (z. B. in Nr. 800, 812, 814 und 816), es sei denn, eine Gemeinschaft würde bewusst unnötig viele Kandidaten empfehlen (Nr. 815). Selbst wenn es um säkulare Berufe, Protektion und Promotion geht, werden Barsanuphios und Johannes um ihren Rat gefragt. Natürlich darf niemand, zum Beispiel im Angesicht einer juristischen Auseinandersetzung, Geld für die Protektion durch einen Dritten bezahlen. Wie jedoch die Protektion unter anderem kirchlichen Personals belege, sei diese Art des gesellschaftlichen Zusammenhaltes durchaus wertvoll und nützlich – wenn sie zum Wohlgefallen Gottes geschehe (Nr. 785). Die große Zahl gebildeter und säkularer Amts- und Würdenträger, die die beiden Heiligen wegen unterschiedlichster Dinge bemühen, zeigt, dass einerseits diese ein grundlegendes Verständnis für die Bedürfnisse und Notwendigkeiten der zivilen Gesellschaft hatten, und dass jene mit der Situation und den Voraussetzungen christlicher Eremiten vertraut waren. Ob es um den Besuch der Bäder (Nr. 770 und 771), das Annehmen einer Beförderung (Nr. 664 und 665), den Bedarf an einem Rechtsanwalt (Nr. 670) oder um die kranken Söhne eines Grammatik-Lehrers geht (Nr. 778a-d), bei Eremiten suchte man Antworten, und die Eremiten verstanden die Fragen.

In keinem Austausch zeigt sich dies so sehr wie in den beiden Fragen und Antworten zum Thema des Theaters (Nr. 836 und 837).¹³⁸ Beide Frage-Antwort-Paare behandeln das problematische Verhältnis der Kirche und der Christenheit im Allgemeinen zu Spielen, (paganen) Festen und Theatern. Besonders aufschlussreich ist hier, dass dieses Verhältnis mit der römischen Tugend des Ausrichtens von Veranstaltungen und des Besuches der Veranstaltungen durch Amtspersonen sowie hochgestellte Mitglieder der christlichen Gesellschaft kollidiert.¹³⁹ Im verhältnismäßig weniger komplizierten Fall fragte sich der Bischof, was er persönlich tun soll: der Aufforderung des Magistrats (ὁ ἄρχων) folgen und ins Theater sowie zu den Festen gehen oder dem Rat der Kirche folgen und das Theater und die Feste meiden. In der Frage ist sogar ausgesprochen, dass

¹³⁸ Eine Sammlung der literarischen Quellen für Theaterraufführungen und Spiele im spätantiken Palästina in Weiss (2014) 228–235. Dort auch eine Aufarbeitung der Evidenz in den rhetorischen Werken aus Gaza.

¹³⁹ Für eine Detailstudie des spezifisch spätantiken Euergetismus vgl. Salzman (2017) sowie für einen Überblick über die Entwicklung vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert vgl. Goddard (2021).

der Magistrat selbst durch seine Förderung des Theaters die „Gesetze“ (τύπους) der Kirche „verletzen“ (παράτρῶσαι) würde. Die Antwort könnte diplomatischer kaum sein. Nach einer kurzen Erinnerung, dass alle Beteiligten in erster Linie Diener Gottes seien, und entsprechend vor allem Gott Rechenschaft schulden würden, folgt die ausschließlich persönlich formulierte Empfehlung, dass es sich für gute Christen zieme, den Gottesdienst menschlichem Vergnügen vorzuziehen (προτιμῆσαι). Der Kontrast zwischen der sehr suggestiven Frage, die den Magistrat als Gesetzesbrecher dastehen lässt, und der geradezu konzilianten Antwort ist groß, auch wenn Frage und Antwort in die gleiche Richtung deuten. In jedem Fall kann von einer generellen Verurteilung des Statthalters (der allerdings auch erst kürzlich Christ geworden war, vgl. Nr. 834), des Theaters oder gar der heidnischen Spiele keine Rede sein.¹⁴⁰

Im zweiten Couplet ist die Ablehnung solcher Gelegenheiten deutlicher, Theater seien „Werkstätten des Teufels“ (ἐργαστήριά εἰσι τοῦ διαβόλου). Dafür ist die Gemenelage jedoch komplizierter. Ein wichtiger (μέγας καὶ δυνατός) Bürger Gazas, der in Konstantinopel lebe, wolle in seiner Heimatstadt Theaterstücke aufführen lassen, und der Bischof sieht sich genötigt, ihm deswegen einen Brief zu schreiben. Nun fragt er den Eremiten, was er in diesem Brief schreiben solle. Die Ausgangssituation ist klar: ein reicher Patron der Stadt möchte Geld in eine herkömmliche euergetische Tätigkeit, das Ausrichten ziviler Annehmlichkeiten, investieren. Ebenso klar ist, dass Vertreter der Kirche es lieber sähen, wenn das Geld in christliche Stiftungen fließen würde.¹⁴¹ Wie jedoch sollte man einem reichen Patron beibringen, dass der herkömmliche Euergetismus bestimmten christlichen Grundsätzen widerspricht? Und wie sollte man die unterschiedlichen Autoritäten miteinander verhandeln lassen? Die Antwort des Johannes lässt darauf schließen, dass ihm die verschiedenen Ebenen des Problems durchaus bewusst waren. Er verfasste selbst den Wortlaut des bischöflichen Briefes und begann diesen mit der Anrede „Kind“ (τέκνον). Auf diese Weise war das dem kirchlichen Verständnis entsprungene soziale Gefälle mit dem ersten Wort etabliert: Dieser reiche und mächtige Mann war seinem väterlichen Bischof klar untergeordnet. Auch über die Natur des Theaters lässt er, wie bereits gesagt, keinen Zweifel. Im Detail jedoch signalisiert Johannes, dass der Patron eine soziale und intellektuelle Stellung habe, die dem Bischof eigentlich übergeordnet sei. Natürlich benötige der Patron keine Belehrung in Fragen des Glaubens, natürlich tue der Patron von sich aus bereits ausschließlich das, was Gott gefällig sei, und natürlich wisse er bereits, dass diese Welt endlich und nur der Glaube an Gott ewig sei. Diese rhetorische Strategie ähnelt derjenigen, die bekannte

¹⁴⁰ Zu einem ähnlichen Fazit kommt auch Weiss (2014) 231 und hebt zudem hervor, dass Barsanuphios Wagenrennen an anderer Stelle auch als Metapher verwendete. Tatsächlich hatten Barsanuphios und Johannes ohnehin kein unproblematisches Verhältnis zum Kirchenrecht und auch zur justinianischen Gesetzgebung über das monastische Leben. Vgl. Lesieur (2011).

¹⁴¹ Die Übersetzung des säkularen Euergetismus in bischöfliche Stiftertätigkeit war kein einfacher Prozess, bzw. hing das eine vom anderen nur sehr bedingt ab. Vgl. dazu Haensch (2011), der gezeigt hat, dass bischöfliche Kirchenstiftungen nicht in derselben Kategorie wie Euergetismus *ob honorem* anzusiedeln sind.

Apologeten gegenüber dem Kaiser verwendeten. Ganz ähnlich argumentierte der Alexandriner Philosoph und Theologe Johannes Philoponos in seinem Versuch, den Kaiser von der fehlenden Logik des Chalkedonense zu überzeugen.¹⁴² Und auch die ermutigenden Worte, die der Eremit dem Bischof am Schluss mitgibt, deuten darauf hin, dass er sich der potenziellen Probleme einer solchen Einmischung bewusst war. Auf keinen Fall solle der Bischof sich vor einer Verschwörung (ἐπιβουλή) anderer Menschen fürchten, die ihn in seinen Bemühungen hintertreiben könnten. Die Aktivitäten der Eliten Gazas beeinflussen zu wollen, war ein gewagtes Unterfangen, das potenziell in das soziale Gefüge der Stadt eingriff und die Eliten Gazas vor unbequeme Entscheidungen stellte. Dass der Eremit Johannes sich dessen bewusst war und als Ratgeber herangezogen wurde, spricht eindeutig dafür, dass das monastische Milieu in Gaza von den urbanen Milieus nicht zu trennen war.¹⁴³

Das gilt insbesondere für Bischof Markianos, der Barsanuphios nach seiner Ordination um Zuspruch bat (Nr. 804). Seiner Rolle als führendes Mitglied der Gesellschaft von Gaza war er sich wohl bewusst, zweifelte aber anscheinend an seiner spirituellen Autorität und dachte darüber nach, sein Amt wieder aufzugeben. Barsanuphios bestärkte ihn jedoch und hielt ihm das Beispiel Josuas, Nachfolger des Moses vor Augen, der sein Volk schließlich ins Gelobte Land geführt habe.¹⁴⁴ Gelobt von Chorikios, beraten von Barsanuphios, und mit allen Problemen belastet, die seine Position mit sich brachte,¹⁴⁵ ist Markianos tatsächlich ein Sinnbild für die persönlichen und intellektuellen Überschneidungen der verschiedenen Milieus in Gaza. In jedem Fall bringt Markianos uns zurück an den Anfang der Überlegungen zu Chorikios, zu Gaza und zu Kommunikationswegen und Netzwerken gesellschaftlicher Eliten.

Es ist schwer zu bestreiten, dass Gazas verschiedene Milieus miteinander in Kontakt und im Austausch standen. Einzelne Personen, familiäre Netzwerke sowie berufliche und intellektuelle Netzwerke gingen nahtlos ineinander über, und wo sich Differenzen auftaten – etwa beim Umgang mit zivilem Euergetismus –, waren sich alle Seiten zumindest der Befindlichkeiten bewusst, die umschifft werden mussten. Die Familie der Maria war in Gaza an allen Ecken und Enden anzutreffen, hielt Kontakt zu den monastischen Gemeinschaften in den Vororten ebenso wie zum Hof in Konstantinopel und den wichtigen städtischen Zentren der Levante. Man könnte einwenden, dass es sich hier um einen Extremfall einer besonders gut binnenvernetzten städtischen Gesellschaft handelt, dass auch die Eintracht zwischen traditionellen Milieus und christlichen

¹⁴² Vgl. Riemenschneider (2025).

¹⁴³ Hevelone-Harper (2005) 146 nennt den Akt des Kommunizierens mit den beiden Eremiten, hier am Beispiel eines beliebigen Reisenden, entsprechend „becoming part of the fabric of community in Gaza“, und meint damit ganz dezidiert nicht nur die monastische Gemeinschaft.

¹⁴⁴ Vgl. Hevelone-Harper (2005) 112f.

¹⁴⁵ Unter anderem musste er sich mit einem der anderen Empfänger von Lobschriften des Chorikios, dem *dux* Aratios auseinandersetzen, und ließ sich auch hierbei von Barsanuphios beraten. Vgl. Hevelone-Harper (2005) 114.

und monastischen (vor allem intellektuellen) Milieus außerordentlich sei.¹⁴⁶ An anderen Orten seien Konflikte offener ausgetragen worden und die Milieus hätten sich getrennter gegenüber gestanden. Dem steht jedoch, wie wir am Beispiel von Zacharias von Mytilene gesehen haben, die genaue Analyse einer solchen Auseinandersetzung entgegen. Aus Berytos und in Alexandria mag es mehr Quellen für Konflikte geben, doch ist es keineswegs so, dass es deswegen keinerlei Kommunikation, keinerlei überlappende Netzwerke und dazu auch noch glatt getrennte Milieus gegeben habe. Einerseits ist für einen konsequenten Vergleich die Quellenbasis nicht gegeben: Die den Konflikt für narrative Bedürfnisse hervorhebenden Apologien des Zacharias und des Damaskios bilden schon von vornherein eine Kontrastfolie zu den panegyrischen Texten des Chorikios und den pragmatischen Ratschlägen der beiden Eremiten. Dass wir den Eindruck haben, dort habe man kaum mehr miteinander reden können, während man hier ohne jedes Problem miteinander auskam, liegt mit Sicherheit vor allem an diesen unterschiedlichen Quellengrundlagen. Und andererseits haben wir gesehen, dass bei genauerem Hinsehen auch in den Konfliktdarstellungen jede Menge Gemeinsamkeiten auftauchen, die eine enge Verflechtung christlicher und paganer Netzwerke mit ihren jeweiligen, sich überschneidenden Milieus belegen. Dass Gaza wie ein Hort der Eintracht wirkt, hat, mit anderen Worten, auch damit zu tun, dass wir keine Märtyrergeschichten aus der Stadt haben, die von einer konfliktgeladenen Stimmung narrativ profitieren würden.

7 Schlussfolgerungen: Netzwerke, Kommunikationswege und Milieus im sechsten Jahrhundert

Personenkreise scharf zu umreißen und bestimmten Milieus zuzuordnen ist grundsätzlich eine schwierige Angelegenheit, selbst wenn man den Personenkreis so klein wie möglich hält. Was etwa tun mit jemandem wie Kyros, der um die Mitte des fünften Jahrhunderts Hofbeamter, Epiker, Konsul und zeitweise auch Bischof war? Jemandem, der sich den Vorwurf des Heidentums gefallen lassen musste, jedoch auch zu den Freunden des Styliten Daniel gezählt werden konnte?¹⁴⁷ Schon bei einer einzigen Person können viele gesellschaftliche Kategorien nacheinander und gleichzeitig zutreffend sein. Sobald man den Kreis öffnet für persönliche und institutionelle Nahbeziehungen, wird es zunehmend schwieriger, beziehungsweise muss man zunehmend mehr Milieus

¹⁴⁶ Etwas abgeschwächt so vertreten etwa von Tiersch (2008), und zumindest als Problem aufgeworfen von Stenger (2010) 100f., der allerdings auch in den *ekphraseis* des Chorikios nicht ausschließlich Eintracht erkennt, sondern mindestens subversive Andeutungen, dass der Rhetor nicht vollständig mit diesem christlichen Programm einverstanden sei. Vgl. auch Hose (2019), der die dezidierte Öffnung der Rhetorik für christliche Themen als Hauptgrund für das Fortleben und die Prominenz von Gaza ausmacht (und außerdem die öffentliche Infrastruktur Gazas vorstellt, die das Studium der Rhetorik erst ermöglicht hat).

¹⁴⁷ Vgl. PLRE 2, Cyrus 7. Siehe auch und insbesondere das *Leben des hl. Daniel Stylites* 13.

miteinbeziehen, um näherungsweise die soziale und intellektuelle Verfasstheit eines Personenkreises oder Netzwerks zu beschreiben.

Die vorangegangenen Seiten sollten nun vor allem belegen, dass diese Aussage nicht vernachlässigt werden sollte, wenn es um die Frage nach dem Publikum für einen Text wie die *Kriege* Prokops geht. Anders als man es vielleicht für ein so stark archaisierendes Genre vermuten würde, darf nicht von einer klar umrissenen und beschreibbaren Personengruppe ausgegangen werden, die den Text lesen sowie verstehen konnte und sollte. Die These, dass wir irgendeinem literarischen Genre ein Milieu zuweisen können, scheint angesichts großer Durchlässigkeit zwischen den Milieus, angesichts der den verschiedenen Milieus gemeinsamen jahrelangen Ausbildung und angesichts der engen Verbindungen zwischen den Milieus unmöglich. Das bedeutet nicht, dass der Begriff des Milieus vollständig nutzlos wäre für die Beschreibung gesellschaftlicher Formationen und ihrer Interaktion miteinander und mit Texten – allerdings beschränkt sich der Nutzen auf Kerncharakteristika und wiederkehrende soziale Marker, die häufig mit einer bestimmten Herangehensweise an Texte einhergehen. Wie der Begriff Genre selbst sind auch diese Milieus im Einzelfall dehnbar und nicht determinativ für dahinterstehende Texte, Personen und Netzwerke.

Besonders gut greifbar ist die Fluidität und die große milieuübergreifende Reichweite persönlicher Netzwerke in Briefkorpora. Über die Analyse der Briefe von Libanios, Synesios und Theodoret ist deutlich geworden, dass im vierten und fünften Jahrhundert Lebens- und Karrierewege ergebnisoffen waren, und dass breite Kontakte etwa zwischen Bischöfen, Philosophen, Hofbeamten und Offizieren normal waren. Während dies im Fall von Synesios schon aus den verschiedenen Stationen seines Lebens heraus logisch erscheint, ist für Theodoret klar, dass das traditionelle römische Patronatswesen einen großen Teil dazu beigetragen hat, dass verschiedene Milieus konstant miteinander im Austausch standen. Gerade die Position des Bischofs konnte als verbindendes Element interpersonaler und nutzenorientierter Beziehungen funktionieren. Im Umkehrschluss sorgte diese Funktionalität der Bischofsposition dafür, dass Bischöfe wie Theodoret auf ein breites Unterstützernetzwerk bauen konnten, sobald ihre Position in Gefahr geriet oder sobald sie für die eigenen Belange lobbyierten.

Den Effekt aus milieuoffener Ausbildung, variablem Lebensweg und Patronagenetzwerken im sechsten Jahrhundert können wir nirgendwo besser beobachten als bei Severos von Antiochia. Ausgebildet in Alexandria, studiert an der Rechtsschule von Berytos, Bischof von Antiochia sowie Exilant in Ägypten – Severos' Lebensweg allein ist schon offen und fast dem gesamten Spektrum spätantiker Gesellschaften verbunden. Darüber hinaus belegen die apologetisch-hagiographischen Beschreibungen seiner frühen Erwachsenenzeit, wie sehr Ausbildung und Studium Severos in einer Welt mobiler Eliten des östlichen Mittelmeerraums verankerten und präsentierten. Severos' Studienfreund Zacharias, in seinem Versuch, Severos als Kämpfer für den rechten Glauben darzustellen, hat mit seiner Version der Auseinandersetzungen zwischen paganen und christlichen Studierenden unwillkürlich belegt, wie wenig die Konfliktparteien voneinander trennte. Vom christlichen Bekenntnis abgesehen stehen sich sowohl in Alexandria als auch in Berytos zwei Netzwerke gegenüber, die geradezu identisch

sind, und noch dazu über Verwandtschafts-, Bekanntschafts-, und institutionelle Beziehungen miteinander verbunden waren. Ein vermeintlich schwerwiegender Unterschied ist die Lektüre, das Abbild der intellektuellen Prädisposition der jeweiligen Gruppen. Im praktischen Alltag ist jedoch sogar die Lektüre der opponierenden Faktionen identisch; für Severos und seine engsten Gefährten wird diese ergänzt durch bestimmte Kirchenväter (wobei Zacharias bewusst eine Reihe an Autoren angibt, die als Vorbilder und Referenzpunkte für Severos' spätere Karriere fungieren), und im Falle der paganen Faktion handelt es sich um obskure magische Texte, die noch dazu ausschließlich für Liebeszauber benötigt werden. Die Ernsthaftigkeit dieser Lektürereinigung ist offensichtlich zweifelhaft und repräsentiert keinen signifikanten Unterschied.

Diese Beobachtungen werden bestätigt durch die Analyse aus zwei anderen Blickwinkeln, jeweils auf die (vor-)städtische Gesellschaft von Gaza. Sowohl die Reden des Chorikios, vor allem diejenigen, die zu Ehren der Familie der Maria geschrieben worden waren, als auch die Korrespondenz der beiden Eremiten Johannes und Barsanuphios legen den Schluss nahe, dass wir für die verschiedenen Milieus ein hohes Maß an Verständniskompetenz für andere Milieus annehmen müssen, und dass die Kommunikation und der Austausch zwischen den Milieus auch um die Mitte des sechsten Jahrhunderts noch gegeben waren. Protagonisten der Rhetorik-Schule waren mit christlichen Themen vertraut und versuchten, sie in ihren traditionellen Genrekanon zu überführen sowie für sich selbst einen Platz zu reservieren in ihrer sich zunehmend christlich präsentierenden Umwelt. Dabei waren sie jederzeit Teil des Bildungs- und Patronagesystems, welches römische urbane Eliten miteinander verband. Aber selbst zwei Eremiten in ihren Höhlen waren wichtige Ansprechpartner bei sehr säkularen und sehr urbanen Themen. Ihr Netzwerk war zwar in der Menge mehr von ihrem eigenen Milieu geprägt, war jedoch ebenso offen für alle anderen Persönlichkeiten und Anliegen. Römische Patronageverhältnisse waren ihnen alles andere als fremd, genauso wenig wie traditionelle Formen des urbanen Euergetismus. Dass sie ersteres zumindest für Mönche und Nonnen ablehnten, und letzteres zu verhindern suchten, ist ein Hinweis darauf, dass die Kompatibilität der verschiedenen Vorstellungen zumindest nominell und ideell ein Problem sein konnte. Das gleichbleibend vorhandene Verständnis und die milieuübergreifenden Kommunikationswege erlauben uns jedoch, dies als inhärenten Widerspruch zu lesen, der zumindest zu diesem Zeitpunkt nicht determinativ ist. Änderte sich etwa die Rolle einer Persönlichkeit, konnten solche Persönlichkeiten ihre Rhetorik entsprechend ändern, ebenso wie ihre Handlungen – wahrscheinlich wurde das von ihnen sogar erwartet. Ephraim, der Patriarch von Antiochia von 527 bis 545, war vorher zweimal *comes orientis* gewesen, hatte den Titel des *comes sacrarum largitionum* und einen Sitz im Senat in Konstantinopel erhalten.¹⁴⁸ Ephraim soll mit Syrisch als Muttersprache in Amida aufgewachsen sein, musste offensichtlich jedoch seine Karriere mit Griechisch vorantreiben. Von ihm konnten seine Zeitgenossen – zu unterschiedlichen Zeitpunkten seines Lebens – mit guten Gründen erwarten, dass er sowohl säku-

148 Vgl. PLRE 2 ‚Ephraemius‘.

laren Euergetismus unterstützte oder selbst betrieb als auch aktiv dagegen vorging und eine Rhetorik der rein christlichen Stadt bemühte. Wir sollten außerdem davon ausgehen, dass er in beiden Rollen, als Patriarch und als säkularer Amtsträger, sein Patronagenetzwerk behielt (auch weil sein Bruder Johannes kaiserlicher Statthalter in der Region war);¹⁴⁹ und dass er wenigstens in Ansätzen Teil der städtischen Gemeinschaft mit ihren Nachbarn, Familienverhältnissen und Buchmärkten blieb, so wie wir es von Agathias in bunter Ausschmückung kennen. Dennoch würde man instinktiv vermuten, dass Ephraim, der Senator, selbstverständlich zum Publikum eines klassizistischen Geschichtswerkes gehören würde.

Klassische Ausbildung, sehr wahrscheinlich aus einer besitzenden Provinzfamilie und hoher Funktionär in der hauptstädtischen säkularen Elite; das Profil könnte nicht besser passen und entspricht nicht zufällig auch dem persönlichen Profil Prokops (wenn auch auf einem anderen qualitativen Level). Ephraim, den Patriarchen, wiederum würde man nicht automatisch zu diesem Publikum zählen.¹⁵⁰ Ein Fokus auf christliche Rhetorik und den christianisierenden öffentlichen Diskurs, starkes Interesse an Heilsgeschichte, und in erster Linie involviert in kirchenpolitische Themen;¹⁵¹ als syrischen Muttersprachler würde man ihn, wenn, dann als Leser eines Werkes wie der *Kirchengeschichte* des Zacharias von Mytilene vermuten. Abgesehen davon, dass dieser innere Widerspruch für Zacharias selbst natürlich auch gilt, müssen wir für Ephraim festhalten, dass diese Vorannahmen nicht zutreffend sein können und jedenfalls nicht determinativ sind. Wie für Ephraim sollten wir diese Vorannahmen auch für weite Teile der mobilen Elite des sechsten Jahrhunderts nie als determinativ verstehen. Selbst wenn persönliche Neigungen und Bildungswege das Interesse und das Verständnis eines Textes wie der *Kriege* Prokops einschränkten, spätestens in den personalen Netzwerken waren dieses Interesse und dieses Verständnis immer vorhanden und sollten als solche Möglichkeit mitgedacht werden.

¹⁴⁹ Auf Anraten seines Bruders ging Johannes sogar gegen anti-chalkedonische Mönche in Amida vor. Vgl. Menze (2008) 119.

¹⁵⁰ Immerhin würde der Übergang vom imperialen Funktionsträger zum Bischof ein Jahr nach dem Tod Ephraims durch ein Gesetz erschwert werden, dass für solche Schritte eine Übergangszeit von nicht weniger als 15 Jahren im Kloster vorsah. Vgl. Justinian Nov. Nr. 123 (aus dem Jahr 546) sowie Allen (2011) 29.

¹⁵¹ Ephraim war unter anderem involviert in die Absetzung des konstantinopolitanischen Patriarchen Anthimos im Jahr 536. Vgl. Menze (2008) 196–208. Vgl. zur schwierigen Position des Anthimos auch Lange (2014).

V Milieuübergreifende Exkurse und Diskurse

Im Wissen über die Breite der Netzwerke und das Spektrum an Kommunikationswegen in verhältnismäßig großen Provinzstädten wie Alexandria, Berytos und Gaza müssen wir unsere Erwartungen an die diskursiven Räume in Konstantinopel anpassen. Alle diese provinziellen Netzwerke hatten jeweils Knotenpunkte in der Hauptstadt, und alle in den Netzwerken vertretenen Milieus waren sowohl über diese Knotenpunkte in der Hauptstadt vertreten als auch in der Bevölkerung derselben naturalisiert. Mönche, Bischöfe, Militärs, Diplomaten, Geiseln, Rechtsanwälte, Philosophen, Grammatiker und die alles dominierende regionale Aristokratie gehörten alle zum Stoff, aus dem die Gesellschaft der Hauptstadt gewebt war. Diese Milieus lebten nicht in Isolation voneinander, sondern hatten potentiell die milieuübergreifenden Kontakte und die intellektuellen Fähigkeiten, um davon auszugehen zu können, dass ihre kommunikativen Akte, ihre Gedichte, Biographien, Briefe und Pamphlete einem diversen Publikum unter die Augen kommen würden. Dieses Publikum würde als Summe diverser *interpretive communities* mit unterschiedlichen Voraussetzungen und Erwartungen diese kommunikativen Akte rezipieren und verwerten – immer auch im Bewusstsein, dass die wenigsten dieser Texte von einem homogenen Milieu gelesen werden würden. Das bedeutet nun weder, dass diese Milieus als Kategorien sinnfrei wären, noch, dass man das Konzept der *intended audience* über Bord werfen müsste. Es steht jedoch zu belegen, dass Autoren eines bestimmten Genres und eines bestimmten Milieus in ihrem Text auch ein anderes Genre oder Milieu ansprechen wollten und konnten, bzw. Motive, Themen und Vokabular verwendeten, die primär die Erwartungen eines anders gelagerten Publikums erfüllten.

Dies soll in den kommenden vier Teilkapiteln geschehen, in denen es um Themen geht, die in Konstantinopel in der Mitte des sechsten Jahrhunderts brisant waren – jedenfalls brisanter als die Geographie des Taurosgebirges oder Geschehnisse in Zonen der absoluten Peripherie. Prokops Beobachtungen zu christlicher Spiritualität im Angesicht der Macht des persischen Großkönigs werden Aufschluss darüber geben, wie Gewalterfahrungen in der klassizistischen Historiographie *auch* verarbeitet werden können; der Frankenexkurs wird demgegenüber ein Paradebeispiel sein für narrative Konstruktionen, die teilweise als Unkenntnis oder Desinteresse missverstanden werden, eigentlich jedoch akute Bedenken und rhetorisch-politische Strategien widerspiegeln; und Prokops Bemerkungen zu Mauren und ihren vermeintlichen Vorvätern sind ein so vielschichtiges Problem, das sich eine Zusammenfassung in einem Halbsatz hier verbietet. Zusammengenommen ermöglichen diese Exkurse uns, ganz verschiedene diskursive Ebenen in den *Kriegen* zu vergleichen und erneut auf die Ausgangsfrage zurückzuführen: Wer konnte sich in diesen Exkursen wiederfinden, und mit welchen Milieus findet hier Kommunikation statt?

1 Christliche Spiritualität und die Macht der Perser I: Der Eremit Iakobos

Prokop beginnt die *Kriege* mit zwei genretypischen Kapiteln, dem Proöm und einer *archaiologia*, die die Voraussetzungen für den Beginn der Kriegserzählung legen sollen. Während das Proöm in erster Linie die Wahl des Themas begründet sowie das Genre bestimmt, soll die Rückschau der *archaiologia* die eigentlichen Ursachen für den Ausbruch desjenigen Krieges beleuchten, den Prokop im Folgenden beschreiben wird: Die Auseinandersetzung des Großkönigs Kabades I. mit dem römischen Kaiser Anastasios – die Beschreibung dieses Krieges wiederum könnte als *archaiologia* der römisch-persischen Kriege unter Justinian gedeutet werden. Eines der vielen Rätsel, die die Anfangskapitel des Werkes aufgeben, ist deren offensichtlich mangelnde Anbindung an die Gründe für den Beginn des Krieges.¹ Von Prokops Behauptung, der Gegenstand seiner Beschreibung sei von eminenter Wichtigkeit für die folgenden Generationen,² ist im ersten Kapitel über den Beginn des Krieges ebenso wenig etwas zu spüren wie in der langen Einführung in die Komplikationen der persischen Thronfolge. Im Gegenteil beginnt das Narrativ mit der profanen Feststellung, dass Kabades den Hephthaliten Geld geschuldet habe und sich daher bei Anastasios habe Geld leihen wollen. Dieser habe jedoch abgelehnt, worauf der Perserkönig den Krieg gegen die Römer mit der Plünderung Armeniens und der Belagerung von Amida eröffnet habe.³ Prokop betont sogar, dass es keine anderen Gründe (ἐξ αἰτίας οὐδεμιάς) für den Krieg gegeben habe.⁴ In den vorherigen Ausführungen der *archaiologia* sind Kabades und die Hephthaliten jeweils eingeführt worden, insofern ist das Wiederaufgreifen der drei Parteien (Römer, Kabades, Hephthaliten) in sich schlüssig. Allerdings macht Prokop in keiner Weise kausale Zusammenhänge auf. Es erschließt sich auf den ersten Blick nicht, warum Kabades ausgerechnet den Römern den Krieg erklärt, beziehungsweise was Kabades' von inneren Konflikten geprägte Regierungszeit und sein langer Aufenthalt in einem persischen Hochsicherheitsgefängnis mit dem Kriegsausbruch zu tun haben. Keiner der Bestandteile der *archaiologia* – der lange Frieden zwischen Römern und Persern im fünften

1 Zum Proöm vgl. Basso und Greatrex (2017) sowie Kruse (2017), der eine interessante metapoetische Interpretation vorlegt. Die militärhistorische Komponente des Proöms sei in erster Linie eine literarische Verortung des Werkes im historischen Kanon.

2 Prok. *Pol.* 1,1,2.

3 Der Kriegsbeginn wird in anderen zeitgenössischen Quellen deutlich anders geschildert. Josua Stylites und Ps.-Zacharias berichten einheitlich davon, dass Kabades zuerst Theodosiopolis in Armenien einnahm. Während bei jenem der Überfall der Perser als eines von vielen Unglücken dieser Zeit geschildert wird, behauptet dieser, dass Kabades den Krieg begonnen habe, weil er die Römer für die Aggressivität der Hephthaliten verantwortlich machte. Eine knappe Diskussion der entsprechenden Forschungsdebatte in Greatrex (2011) 234f. Nr. 35 u. 36.

4 Prok. *Pol.* 1,71–3. Börm (2016) 233f. vermutet, dass Kabades aus einer neugewonnenen Position der Stärke heraus den Krieg begann, auch um Demütigungen aus den 480er Jahren durch die Römer wettzumachen. Vgl. dazu auch Haarer (2006) 29–72. Zum Thema der römisch-persischen Beziehungen vgl. nun auch Andres (2022).

Jahrhundert,⁵ persische Kriege mit den Hephthaliten,⁶ die Geschichte einer kaiserlichen Perle,⁷ Kabades' Gefangenschaft,⁸ der Tod des Armenierkönigs Arsakes,⁹ und die Wiederergreifung der Macht durch Kabades –¹⁰ hat direkten Einfluss auf die Entscheidung, Amida zu belagern.

Offensichtlich dient Prokops *archaiologia* also nicht im wörtlichen Sinne der Erklärung der Zusammenhänge, die den Kriegsausbruch unvermeidbar werden ließen.¹¹ Stattdessen sollten sie als relevante Informationen gelesen werden, die ein spezielles Licht auf die kommenden Ereignisse werfen und bestimmte Deutungen des Geschehens nahelegen. Die von Prokop in der *archaiologia* geschilderte Kooperation der Reiche – römische und sasanidische Herrscher sichern sich erfolgreich gegenseitig die Herrschaft,¹² und ein römischer Gesandter bewahrt das persische Heer im Hephthalitenland mit seiner Weisheit und Autorität vor einer Katastrophe –¹³ ist ein Fingerzeig, dass beide Seiten von friedlicher Zusammenarbeit profitieren konnten. Gleichzeitig hebt Prokop damit hervor, dass Kabades' Entscheidung nicht nur willkürlich war, sondern sich auch nachteilig auf dessen Position auswirken konnte. Die Ausführungen zur Vorgeschichte erfüllen noch eine ganze Reihe anderer Zwecke, etwa das Andeuten späterer Entwicklungen, die Charakterisierung wichtiger Protagonisten, und nicht zuletzt die Präsentation zentraler erzählerischer Elemente wie der Ethnographie, der Anekdote und der intimen Kenntnis des römischen Antagonisten. Zum besseren Verständnis der sozialpolitischen oder strategisch-politischen Gesamtsituation tragen sie jedoch nur sehr bedingt bei.

Bis zu einem gewissen Grad könnte man argumentieren, dass diese Art indirekter Analyse und hintergründiger Beschreibung charakteristisch für das Gesamtwerk der *Kriege* ist. An dieser Stelle ist sie jedoch erst einmal zentral, um die ganz zu Beginn des Kriegenarrativs stehende Geschichte des Eremiten Iakobos einordnen zu können. Denn auch dieser kurze Exkurs trägt auf einer Handlungsebene nicht dazu bei, das Geschehen besser verständlich zu machen. Er beinhaltet keine Hinweise auf geheime Motivationen oder auf die eigentlichen Gründe für die Entscheidungen des Großkönigs. Dabei würde

5 Prok. *Pol.* 1,2.

6 Prok. *Pol.* 1,3–4.

7 Prok. *Pol.* 1,4,18–30.

8 Prok. *Pol.* 1,5,1–8.

9 Prok. *Pol.* 1,5,9–40.

10 Prok. *Pol.* 1,6.

11 Der Sinn und der historische Wert dieser Kapitel werden insgesamt sehr kritisch beurteilt. Vgl. Cameron (1985) 156, Kaldellis (2004) 67 (der eine bewusst positive atmosphärische Aufladung durch Prokop vermutet), Greatrex (2010) 246 f. Vgl. Meier (2019) 731–742 für eine Analyse der persischen Beweggründe für den Krieg. Anders als etwa Börm sieht Meier Kabades unter Druck, schnell einen ertragreichen Krieg zu gewinnen, um andere Probleme zu überspielen.

12 Prok. *Pol.* 1,2,6–10. Die erfolgreiche Thron Sicherung ist hier ein thematischer Vorgriff und eine Vergleichsfolie für das spätere Scheitern der gleichen Initiative zwischen Kabades und Justin, Prok. *Pol.* 1,11.

13 Prok. *Pol.* 1,3,8–13.

die Positionierung des Exkurses das durchaus erwarten lassen: Nach dem abrupten Kriegsbeginn und der Entscheidung der Bürger Amidas, den persischen Truppen Widerstand zu leisten – ein Abschnitt, der nur eine halbe Seite griechischen Textes einnimmt – unterbricht Prokop seine Ausführungen. Ohne Ein- oder Überleitung berichtet er, dass in Syrien ein gerechter Mann namens Iakobos lebe, der gewissenhaft Gott diene.¹⁴ Er würde in der Einöde bei Amida vom unregelmäßigen Verzehr bestimmter Samen leben, und sei abgesehen von einem kleinen Dach und einem losen Zaun, die ihm die umliegende Bevölkerung gebaut habe, von Wind und Wetter ungeschützt.¹⁵ Als einige Hephthaliten aus Kabades' Heer ihn gesehen hätten und ihn mit ihren Bögen erschießen wollten, seien auf wundersame Weise ihre Hände erstarrt.¹⁶ Auf Bitten des neugierigen Großkönigs habe Iakobos den Söldnern vergeben, woraufhin sie von „ihren schlimmen Gebrechen“ befreit worden seien.¹⁷ Kabades habe dann versprochen, dem Iakobos einen beliebigen Wunsch zu erfüllen, wobei Prokop ergänzt, dass Kabades sich reich gefühlt und daher angenommen habe, dass Iakobos sich Geld wünschte. Dieser habe sich allerdings erbeten, dass alle Kriegsflüchtlinge bei ihm Asyl genießen sollten, weswegen in der Folge zahlreiche Menschen bei ihm Schutz und Sicherheit gefunden hätten.¹⁸ Nach einem abschließenden Satz, dass die Sache so ausgegangen sei, nimmt Prokop seinen Bericht über die Belagerung Amidas wieder auf, ohne Iakobos oder das Asylrecht je wieder zu erwähnen.

Wiederum ist rätselhaft, inwiefern der Iakobos-Exkurs sich auf die Belagerung Amidas oder den gesamten Krieg auswirkt. Er steht zwar direkt am Beginn und unterbricht die Ausführungen genau an dem Moment, wo das Belagerungsgeschehen mit all seinen bekannten Motiven einsetzen würde. Weder erklärt Iakobos jedoch den Fortgang der Ereignisse, etwa indem er auf bestimmte relevante Eigenarten hinweist, noch funktioniert er als Omen oder Andeutung auf den Ausgang der Belagerung. Es wäre ja durchaus vorstellbar, dass zum Beispiel die hephthalitischen Söldner bei der Belagerung im entscheidenden Moment versagen, weil sie stattdessen – nun erwiesenermaßen – häufig die Zivilbevölkerung misshandeln. Andererseits könnte die Macht und Klugheit des Iakobos auf den Ausgang der Schlacht hindeuten: Kabades muss die Überlegenheit der Christen anerkennen und schließlich Zugeständnisse machen, die er nie geplant hatte. Tatsächlich jedoch ist beides nicht der Fall. Die Hephthaliten haben

14 Die Übersetzung Vehs könnte an dieser Stelle kaum unglücklicher sein: Für δίκαιος gibt er „heiligmäßig“, für die Formulierung τὰ τὸ ἐς θεῖον „religiöse Pflichten“. Er übersieht damit die von Prokop bewusst gewählte religiös unbestimmte Terminologie und expliziert den christlichen Kontext, der im Original implizit ist. Prokop verwendet den Begriff zum Beispiel auch für Theodosios, vgl. Greatrex (2022) 103f.

15 Prok. *Pol.* 1,75–7. Sowohl die ärmliche Behausung als auch die karge Diät sind selbstverständlich topisch für Eremiten in hagiographischer Literatur. Vgl. stellvertretend Kyr. *Skyth. Vit.* 209,11–20 (eine Szene aus dem Leben von Johannes dem Hesychasten).

16 Diese plötzliche Erstarrung ist ein häufig verwendetes Motiv christlicher Wundergeschichten, vgl. Greatrex (2022) 105 mit einer Aufzählung von Referenzen.

17 Prok. *Pol.* 1,78–9.

18 Prok. *Pol.* 1,710–11. Zur Frage der Kriegsgefangenen auf persischer Seite vgl. Lenski (2011).

keine besondere Rolle während der Schlacht, und die Belagerung Amidas endet in der Katastrophe, die darüber hinaus selbst verschuldet gewesen sein soll: Prokop berichtet, dass Kabades schon habe abziehen wollen, als die Prostituierten der Stadt die Perser mit ihren nackten Geschlechtsteilen verhöhnten. Erst daraufhin habe er sich von den Magi dazu überreden lassen, die Belagerung aufrecht zu erhalten.¹⁹ Überdies sei die finale Erstürmung nur deshalb erfolgreich gewesen, weil ein Mauerabschnitt von Mönchen bewacht worden sei. Nach einer Feier habe deren Aufmerksamkeit infolge des guten Essens nachgelassen.²⁰

Die Demütigung der Perser durch Iakobos ist also weder ein Fingerzeig auf das Schlachtgeschehen noch auf Prokops Interpretation des Ausgangs der Belagerung. Sie instruieren die Leser nicht im herkömmlichen Sinn, indem sie den Verlauf des Hauptnarrativs besser verständlich machen. Es wäre allerdings ein Fehler anzunehmen, dass das Belagerungsnarrativ überhaupt nicht mit dem Exkurs korrespondieren würde. Ähnlich, wie Proöm und *archaiologia* bestimmte Themen vorbereiten und einen breiten Hintergrund legen, der die Perzeption der aktuelleren Ereignisse färbt, so erfüllt auch dieser Exkurs verschiedene Funktionen.

Immer wieder unterschätzt und als erratisch abgetan ist Prokops Bedürfnis, Schauplätze in besonderer Tiefe erlebbar zu machen und für seine Leser in Facetten interessant zu machen. Mit Sicherheit das beste Beispiel für solche Ausführungen ist der Exkurs zu Euphrat und Tigris (der in der Einleitung besprochen wurde). Obwohl sich kein tieferer politischer oder literarischer Sinn erkennen lässt, ist dieser Exkurs wichtig, um den späteren Kriegsschauplatz den Lesern fühlbar zu machen, sei es über Bezüge zu klassischen mythologischen Themen, (vermeintlich) exakte Topographie oder allgemein interessante Anekdoten. Iakobos' Interaktion mit Kabades erfüllt unter anderem diesen Zweck, indem er bestimmte Charakteristika der Gegend aufgreift und auch den militärischen Gegner in seinen verschiedenen Facetten und Situationen zeigt.

Tatsächlich sind einige Aspekte des Exkurses bemerkenswert. Die prominente Behandlung eines Eremiten ist in einem klassizistischen Geschichtswerk, das die entsprechenden christlichen Termini meidet, natürlich eine Erwähnung wert – zumal in einer Situation, wo der dezidiert christliche Protagonist keine für das Hauptnarrativ wichtige Rolle einnimmt. Ebenso wie der Name Iakobos ist das ein Hinweis darauf, dass Prokop diese in der Einöde lebenden Asketen als zentrales Element der Region begreift und sich entsprechend informiert hat.²¹ Als mögliche Vorbilder für Prokops Eremiten wären allein drei wichtige Männer zu nennen, die sowohl Jakob hießen, als auch (unter anderem) in Syrien ein Eremitendasein führten: Jakob von Nisibis, Jakob von Sarugh und der mit Prokop zeitgenössische Jakob Baradai sind allesamt mögliche Vorbilder, an deren Leben und Schaffen Prokop sich orientiert haben könnte. Alle drei waren so prominent, dass sie über die Region und das theologische Milieu hinaus bekannt waren.

¹⁹ Prok. *Pol.* 1,716–19.

²⁰ Prok. *Pol.* 1,722–23. Eine detaillierte Analyse des Schlachtgeschehens in Lenski (2007).

²¹ Wobei der Ursprung der Geschichte unklar ist. Börm (2007) 252 vermutet eine lokale syrische Quelle.

Alle drei waren (zumindest für einen Teil ihres Lebens) Eremiten und hatten mit Konstantinopel in Kontakt gestanden. Jakob von Nisibis hatte beim Konzil von Nicäa Präsenz gezeigt, war während der Belagerung von Nisibis im Jahr 338/339 gestorben und erfuhr eine literarische Würdigung durch Theodoret von Kyrrhos.²² Jakob von Sarugh war einer der prominentesten syrischen Autoren der Zeit um 500 und nahm theologisch eine wichtige Vermittlungsposition zwischen dem Chalkedonense, dem Miaphysitismus und den Anhängern des Nestorius ein. Als kurzzeitiger Bischof von Batnae war er ein wichtiger Ansprechpartner für die römischen Autoritäten. Er schrieb nicht nur einen Brief an die Gemeinden in der Nähe Amidas, in dem er sie dazu aufrief, nach dem Fall Amidas nicht in Panik zu geraten, sondern verfasste sogar eine Homilie in Versform über die Umwandlung der Kirche des heiligen Stephanos in einen zoroastrischen Feuertempel.²³ Jakob Baradai wiederum war in den 540er und 550er Jahren einer der notorischen Befürworter einer unabhängigen miaphysitischen Kirche.²⁴ Wegen eines bewusst ärmlichen Kleidungsstils erhielt er die Bezeichnung einer abgenutzten Pferdedecke als Beinamen. Trotzdem war er ein anerkannter Vertreter der syrischen Christen, hatte sich längere Zeit in Konstantinopel aufgehalten, unter Umständen auf Betreiben Theodoras im Rahmen ihre pro-miaphysitischen Aktivität, und war 542 zum Bischof von Edessa ernannt worden. Als solcher ordinierte er – ohne das Einverständnis des Metropoliten in Konstantinopel – viele weitere Bischöfe, auch in sasanidisch-kontrollierten Gebieten. Er begründete damit eine alternative Kirchenhierarchie, was zu Überwerfungen mit einer ganzen Reihe von Autoritäten führte, der kaiserlichen wohl eingeschlossen.

Keiner dieser drei wichtigen Männer ist wohl das direkte Vorbild von Prokops Iakobos, auch wenn verschiedene Details darauf hindeuten scheinen. Zentral ist vielmehr, dass prominente Asketen die syrische Christengemeinde prägten und in der Region eine wichtige soziale und politische Rolle einnahmen. Prokop war sich deren Rolle, ebenso wie der Prominenz des Namens Jakob, offenbar bewusst und er nutzte dies, um seiner Beschreibung des Schauplatzes eine realistische Tiefe zu geben.

Allerdings hebt die Episode auch noch etwas anderes hervor, was unter anderen Umständen als Zufall oder Profanisierung verstanden werden könnte: Die Einnahme Amidas wird von Prokop als Strafe für das Verhalten der Amidener gezeichnet. Ohne dezidiert darauf hinzuweisen, dass der christliche Gott die Einwohner der Stadt habe

²² Zu Jakob von Nisibis allgemein vgl. Bundy (2013) sowie Bundy (1991), der die überaus schwierige Quellenlage zur historischen Persönlichkeit nachvollzieht und sich dafür einsetzt, Jakob von Nisibis vor allem als gewolltes und konstruiertes episkopales Vorbild zu sehen. Als solches ist Jakob bekannt und eine häufige Referenz, nicht nur in der syrischen Literatur. Vgl. die Schlussfolgerung Bundy (1991) 248.

²³ Brief an die Bevölkerung überliefert in Jos. Styl. *Chron.* 54. Die Vers-Homilie (*mimro*) ist erst vor kurzem entdeckt und ediert worden. Vgl. die Edition und Übersetzung in Debié (2018). Das *mimro* ist wohl unmittelbar nach der Einnahme der Stadt entstanden, anlässlich des Osterfestes 503 n. Chr. und betont, neben dem Blutvergießen durch die Perser, die Möglichkeit der Umwidmung sakraler Gebäude. Auffallend ist in diesem Zusammenhang, dass Jakob für Kirche und Feuertempel dasselbe neutrale Wort *bet* (Gebäude, *demeure* im Französischen) verwendet. Vgl. Jos. Styl. *Chron.* 60, v. a. Nr. 1.

²⁴ Zu Jakob Baradai vgl. Menze (2012) sowie Bundy (1978).

strafen wollen und deswegen den Persern den Weg in dieselbe gezeigt habe, wird ebendiese Aussage mit Hilfe des Iakobos-Exkurses möglich. Während das Belagerungsgeschehen ohne göttliche Eingriffe verläuft, sind an entscheidenden Stellen Hinweise zu erkennen, die eine christliche Sündenbestrafung nahelegen, ohne sie auszusprechen.

Nachdem viele Perser während der wenig erfolgreichen Belagerung zu Tode gekommen waren, habe Kabades den Abzug beschlossen, woraufhin die Belagerten die Perser verspottet hätten – „ohne an die Gefahr zu denken“. Die Prostituierten der Stadt hätten dem Großkönig und seinem Heer gezeigt, „was Männer an Frauen nicht nackt sehen dürfen“, was die Magi des Kabades als Omen ausgelegt hätten: Bald würden die Amidener den Persern „ihre intimsten Geheimnisse aufdecken“ müssen.²⁵ Prokop spricht hier bereits Verfehlungen der Bevölkerung aus, genauso wie die möglichen Konsequenzen dieser Verfehlungen. Eine christliche Sündenkomponente fehlt jedoch. Selbst das Versagen der „ehrbarsten unter den Christen, die man Mönche zu nennen pflegt“ bei der Bewachung der Mauer ist nicht als Sünde gekennzeichnet.²⁶ Diese hätten ihrem Gott zu Ehren ein Fest gefeiert und nur infolgedessen in „tiefem Schlummer“ gelegen. Man könnte auch von einem unglücklichen Zufall sprechen, dass just in dieser Nacht ein Perser einen unterirdischen Gang gefunden habe. Prokop geht sogar so weit, die Möglichkeit göttlichen Eingreifens zu thematisieren, tut dies jedoch indirekt und rätselhaft. Während der Plünderungen und der Zerstörung der Stadt nach der Einnahme sei ein „alter Priester“ vor Kabades getreten und habe um Einhalt gebeten. Es sei „unköniglich“, Besiegte zu töten. Der Großkönig habe mit der Frage geantwortet, warum die Einwohner Amidas denn überhaupt hatten kämpfen wollen (anstatt die Stadt, in Abwesenheit römischen Militärs, friedlich zu übergeben), worauf der Priester erwidert habe, dass Gott eben gewünscht hätte, dass die Stadt nicht durch den Willen der Amidener, sondern durch die Tapferkeit des Kabades eingenommen werden solle.²⁷ Letztlich sagt der Priester damit jedoch das Gegenteil dessen, was Prokop sonst andeutet: Nicht die Amidener hätten durch ihr Verhalten den Zorn Gottes auf sich gezogen, sondern Gott hätte den Amidener Flausen in den Kopf gesetzt, damit Kabades die Stadt einnehmen könne. Angesichts der Involvierung nackter Hetären ist diese Beweisführung einigermaßen überraschend, immerhin soll sie jedoch den Großkönig beschwichtigt haben. Dieser habe das Ende der Verwüstung angeordnet und nach kurzer Zeit sogar die Kriegsgefangenen wieder freigelassen, sodass Amida bald wieder ausgesehen habe wie zuvor und der gesamte Vorfall in Vergessenheit geraten sei.²⁸

²⁵ Prok. Pol. 1,717–19.

²⁶ Prok. Pol. 1,722–23.

²⁷ Prok. Pol. 1,730–32. Auch an dieser Stelle ist Vehs Übersetzung unglücklich. Kabades' Frage „Warum wolltet ihr denn mit mir Krieg führen?“ klingt hier so, als würde es um die Einstellung der Römer insgesamt gehen, als würde Kabades den Römern die Schuld am Krieg geben wollen. Tatsächlich gemeint ist, warum die Amidener die Stadt nicht friedlich übergeben hätten. Vgl. die gelungenere Übersetzung von Kaldellis (2014) 18.

²⁸ Prok. Pol. 1,8,35.

Das Schicksal der Gefangenen bringt uns nun jedoch wieder zu Iakobos, den Prokop bei der Gelegenheit gut hätte wiederaufgreifen können, schließlich war allen Opfern des Krieges bei ihm Asyl gesichert. Dass Prokop dies nicht tut, ist ein Hinweis darauf, dass Iakobos tatsächlich in erster Linie eine andere Funktion erfüllt. Der Triumph des Iakobos muss vor allem im Kontrast zum Schicksal Amidas gedeutet werden. Der Eremit hat aufgrund seiner asketischen Lebensweise und seiner Rechtschaffenheit nicht nur Macht über die Soldaten des Großkönigs, sondern sogar über Kabades selbst. Er habe sich dessen Respekt und Wertschätzung erworben, obwohl er weder Einfluss noch Reichtum habe vorzeigen können. Nur im Austausch dafür, dass er seinem Gott gewissenhaft diene, verleihe derselbe Gott ihm wunderbare Fähigkeiten. Im Gegensatz dazu steht die Bevölkerung Amidas, die Mut und technisches Know-How zur Genüge besitze, um den persischen Truppen standzuhalten. Prokops Ausführungen über deren Untertunnelungen und heroische Kämpfe lassen daran keinen Zweifel.²⁹ Allerdings seien sie der Hybris verfallen und verfolgten im Falle der Mönche eine nicht dem Wohlwollen Gottes gemäße Form der Andacht. Es ist also davon auszugehen, dass Prokop eine paradigmatische Lesung der Passage vorschwebt – eine paradigmatische Lesung, die eindeutig dem christlichen Heilsgedanken zugetan ist.

Prokop spricht diese Schlussfolgerung nicht aus, die Komposition des Gesamtkomplexes lässt jedoch kaum eine andere Interpretation zu. Die narrative Zusammenstellung aus Exkurs und Belagerungsnarrativ läuft auf eine christliche Schuld-und-Sühne-Logik hinaus – ohne Schuld oder Sühne je direkt zu formulieren. Die Schuld ergibt sich erst aus dem Vergleich zwischen vorbildlichem Verhalten und nachteiligem Verhalten, die Sühne wird über den Umweg ausgerechnet persischer Magi und die Soldaten des Großkönigs auf den Weg gebracht.

Diese Interpretation wird noch plausibler, wenn man sie mit den anderen beiden, nahezu zeitgenössischen Beschreibungen der offenbar nachhaltig wirkmächtigen Belagerung vergleicht.³⁰ Sowohl Josua Stylites als auch Pseudo-Zacharias gehen detailliert auf den Schlachtverlauf ein, und beide verwenden explizit das christliche Schuld-und-Sühne-Prinzip, um den Untergang der römischen Stadt zu erklären.³¹ Die Ausgangslage beider Autoren ist entgegengesetzt zu Prokops Voraussetzungen: Beide sind syrische Autoren aus dem klösterlichen Milieu, die ihre jeweiligen Chroniken mit einem Fokus auf die syrischen Christen ausgestattet haben.³² Obwohl es gerade im Fall von Pseudo-Zacharias schwierig ist, generelle Aussagen über den Text zu treffen, ist es offensichtlich so, dass im Hintergrund der Passagen mit stärkerem lokalen Bezug eben auf lokale

²⁹ Untertunnelung: Prok. *Pol.* 1,714, Heroische Kämpfe: Prok. *Pol.* 1,726.

³⁰ Ein solcher Vergleich im Detail ist Débié (2003).

³¹ Jos. *Styl. Chron.* 50 und 53; Ps.-Zach. *Chron.* 73–4. Während Josua Gottes Strafe als die wahrscheinlichste mehrerer möglicher Erklärungen angibt, ist Pseudo-Zacharias deutlich: Gott sei Kabades im Traum erschienen und habe ihm gesagt, er (Gott) wolle die Amidener für ihre Sünden bestrafen. Jos. *Styl. Chron.* 74a.

³² Vgl. zum Kontext jeweils die Einleitungen zu den Übersetzungen durch Luther (1997) und Greatrex (2011).

syrische Quellen zurückgegriffen wurde (in Verbindung mit einer ganzen Reihe anderer Quellen). Dennoch sind alle drei Beschreibungen der Belagerung Amidas bis zu einem gewissen Grad miteinander verwandt – ohne deshalb direkt voneinander abzuhängen.³³ Als gemeinsame Ausgangsquelle wird zuweilen das verlorene Geschichtswerk des Eusthathios von Epiphaneia angenommen.³⁴ Auch wenn derlei Vermutungen schwer substanziell zu belegen sind, sorgt der Iakobos-Exkurs dafür, dass die prinzipielle Deutung des Falles von Amida in allen drei Quellen tatsächlich die gleiche ist: Gott straft die Amidener für ihr frevelhaftes Verhalten.³⁵

Der Iakobos-Exkurs lässt interessante Rückschlüsse auf den Beginn der *Kriege* und auf Prokop als Autor zu. Blickt man auf den Zusammenhang zwischen *archaiologia*, Belagerungsnarrativ und Iakobos-Exkurs, so muss auffallen, dass Prokop auf geradlinige Kausalität und historische Zusammenhänge prinzipiell geringeren Wert legte. Interessante Anekdoten, die Vorbereitung einer bestimmten Erwartungshaltung und moralische Lektionen nehmen dagegen eine große Rolle ein. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass das nördliche Syrien – von Peter Brown als „wild and woolly west of ascetic heresies“ beschrieben –³⁶ für Prokop, und damit auch für sein Publikum, eine besondere Gegend war, die sich durch exzentrische Eremiten auszeichnete und damit eine bestimmte Stellung im christlichen Fundament des Imperiums besaß. Der Exkurs illustriert also einmal mehr den Aufwand, den Prokop betreibt, um die Schauplätze seines Werkes dem Publikum erfahrbar zu machen. Schlussendlich ist Prokops uneindeutig eindeutige christlich aufgeladene Beschreibung der Eroberung Amidas ein Fingerzeig dafür, dass im sechsten Jahrhundert auch ein klassizistisches Geschichtswerk christlichen Motivationen gegenüber keineswegs verschlossen war – auch wenn diese Motivationen verschleiert wurden. Schon zu Beginn der historischen Erzählung, noch bevor die schicksalsträchtige Person des Chosroes zum Protagonisten wird, geht Prokop also einen schwer nachzuweisenden, aber dennoch eindeutig spürbaren Dialog mit dem Teil seines Publikums ein, das sich von christlichen Deutungsmuster angesprochen fühlte. Er bereitet vor, was Teile seiner Leserschaft ohnehin erwarten: dass die römische Auseinandersetzung mit den Persern mehr sein wird als ein Kräfteressen irdischer Mächte.

33 Bei Josua etwa ist der finale Schwachpunkt der Verteidigung ebenso eine Wachtruppe, die zu viel getrunken hatte und daher eingeschlafen war. Allerdings sind die Schuldigen hier keine Mönche, und sie hatten den Wein getrunken, um der Kälte zu widerstehen. Vgl. Jos. Styl. *Chron.* 53.

34 Vgl. Debié (2003) 616, vorsichtig zustimmend Greatrex (2010) 244 (mit weiteren Vermutungen, auf welche Quelle die ursprüngliche Beschreibung zurückgeht; einer der Kandidaten ist interessanterweise Iakobos).

35 Lenski (2007) 234, blendet die in allen drei Beschreibungen inhärente Logik der göttlichen Bestrafung größtenteils aus und beschränkt sich auf vollständig rationale Faktoren. Greatrex (2010) 244 u. 248 erkennt, dass auch Prokop ein moralisches Argument macht, geht aber nicht so weit, ihm eine christliche Interpretation zuzutrauen (obwohl er eine aus dem kirchlichen Milieu stammende Ursprungsquelle für wahrscheinlich hält).

36 Brown (1971) 84.

2 Christliche Spiritualität und die Macht der Perser II: Die Abgar-Legende

Die Geschichte des Toparchen Augaros (Abgar in der syrischen Überlieferung und in der Forschung) ist in mancherlei Hinsicht eines der größeren Rätsel in Prokops Gesamtwerk. Auch wenn sie wegen der fehlenden Prominenz der Lokalität Edessa sowie der fehlenden militärischen Auseinandersetzung in dieser Episode weniger Aufmerksamkeit in der Prokopforschung erfahren hat, ist sie doch Teil einer wichtigen wissenschaftlichen Debatte. Dabei geht es jedoch in erster Linie um das kleine Königreich Osrhoene und die Geschichte der Konversion der dortigen Herrscher und damit um ein Thema, das vielfältig von Theologinnen und Religionshistorikern bearbeitet wurde. Die Fragen, ob die Geschichte Wurzeln in historischen Begebenheiten hat und wer von ihr profitieren konnte, stehen dabei meist im Vordergrund.³⁷ Problematisch ist hier die schwierige Situation stark voneinander abweichender und dennoch eindeutig sich berührender Überlieferungen. Die Abgarlegende wird von Eusebios zuerst aufgeschrieben, spielt dann eine wichtige Rolle im Pilgerbericht der Egeria und ist natürlich auch zentrales Element der syrischen Überlieferung, vor allem in der sogenannten *Doctrina Addai*. Diese wird für die syrische, und besonders die edessenische, Christenheit zum Identifikationstext schlechthin, weil sie nicht nur die frühe Konversion des Königreiches, sondern auch eine besondere Beziehung zu Jesus und damit zur Stunde Null der gesamten Christenheit bezeugt.³⁸ Dazu gibt es zahlreiche Erwähnungen bei Josua Stylites, Euagrius und späteren Autoren sowie epigraphische Zeugnisse, die die weite Verbreitung der Geschichte belegen.³⁹ In profanen Texten taucht Abgars Konversion bis zu Prokop überhaupt nicht auf.⁴⁰ Das Problem ist, dass sogar die zwei wichtigsten Bestandteile der Abgarlegende unregelmäßig überliefert sind: Während zum Beispiel Eusebios von einem Brief Jesus' an Abgar berichtet, kennt die *Doctrina Addai* nur eine

37 Es hat sich inzwischen etabliert, dass die Geschichte eine Legende ist. Unklar ist, ob eine Verbindung des Legendenursprungs zum Hof Abgars VIII. (des Großen) um das Jahr 200 n. Chr. besteht. Unter seiner Ägide könnte die für ihn politisch wirksame Geschichte inklusive ihrer charakteristischen Dokumente erfunden worden sein. Daher verrate die Abgarlegende möglicherweise mehr über Abgar VIII. als über Abgar V. (den Schwarzen), der der Protagonist der Legende ist. Vgl. Palmer (1992). Obwohl diese Version chronologisch sinnvoll ist, bestehen Zweifel daran, ob Abgar VIII. direkt in die Entstehung involviert war und ob er überhaupt Christ (geworden) war. Vgl. Taylor (2018) 73 f. Dagegen zum Beispiel Baum (2007), der eine nachweisliche Christianisierung der Stadt vor 190 n. Chr. annimmt sowie Abgar VIII. als ersten christlichen König ansieht.

38 Vgl. zur *Doctrina* Griffith (2003). Zu den frühesten Textzeugen gehören inzwischen auch einige Varianten der apokryphen *Epistula Abgari*, die als Kompilation bekannterer (auch epigraphischer) Varianten charakterisiert werden und nun dem sechsten Jahrhundert zugeordnet werden, vgl. Karaulashvili (2002).

39 Given (2016) 189: „The staggering geographical and chronological breadth of this tradition is matched only by the vast lacunae that isolate so many pieces of this evidence from one another.“

40 Behandlungen des Königreichs Osrhoene und der dortigen Herrscher gibt es nur unter Ausklammerung jeglicher christlichen Aspekte. So etwa bei Cassius Dio 68,1,1 (interessanterweise hier im Zusammenhang mit einem Bündnisangebot an Kaiser Trajan).

mündliche Antwort sowie ein Bild, das der königliche Gesandte von ihm gemalt habe und das als Mandyion später große Popularität erlangen sollte. Prokop kennt nur den Brief, während Euagrios das Bild (und Prokops Exkurs) kennt, die Historizität des Briefes jedoch bezweifelt.⁴¹ Auch eine schützende Wirkung des Briefs oder des Bildes verändert sich im Laufe der Überlieferung.

Vor diesem Hintergrund kommt der Variante Prokops besondere Bedeutung zu, weil sie besonders ausführlich ist, und in ihrer Struktur eine vollständige Erzähleinheit bildet, die die legendäre Interaktion mit Jesus doppelt einbettet. Einerseits ist die eigentliche Legende nur ein (kleinerer) Teil der Ausführungen über Abgar, und andererseits erhält sie eine spezifische Funktion in Prokops Narrativ der Plünderungen des Großkönig Es ist dementsprechend *a priori* unwahrscheinlich, hier eine „Ur-Version“ oder Hinweise auf allgemeingültige Aussagen zur Legende zu finden: Im Gegenteil lässt sich gut ermesen, wie einerseits die Abgarlegende als frei verfügbares narratives Material funktioniert (was wiederum Rückschlüsse auf die diversifizierte Überlieferungslage erlaubt), und wie andererseits Prokop ein bekanntes Erzählelement verwendet und erweitert, um die Aussagekraft seines eigenen Narrativs zu erhöhen.⁴²

Prokop berichtet, dass während des langsamen Rückzugs des Chosroes nach der Zerstörung von Antiochia 540 n. Chr. einige römische Städte den Persern Tribute zahlen mussten.⁴³ Da römische Truppen abwesend waren und eine koordinierte Strategie nicht greifen konnte, mussten sich diese Städte einzeln mit Chosroes einigen. In diesem Zusammenhang kam es auch zur Belagerung von Edessa. Diese Stadt habe der Perserkönig nun dezidiert erobern wollen, weil er gehört habe, dass sie durch ein besonderes Verhältnis zu Jesus vor Feinden geschützt sei. Von Beginn an ist der Tenor des Exkurses damit gesetzt: Chosroes ist als Feind der Christenheit markiert, weil sein Ziel die Widerlegung der Allmacht Gottes sei. Trotz dieser eindeutigen Ausgangslage ist der folgende Exkurs jedoch keineswegs eindimensional oder geradlinig. Nach der Eingangsbemerkung, dass Edessas vermeintliche Uneinnehmbarkeit den Stolz des Großkönigs kränke, streut Prokop eine antiquarische Note ein, dass nämlich in früherer Zeit die Könige der Völker Toparchen geheißen hätten. Einer dieser Toparchen sei Abgar gewesen, der für seine Klugheit berühmt gewesen, und daher auch ein Freund des Kaisers Augustus gewesen sei. Für Bündnisverhandlungen nach Rom gekommen, habe Augustus ihn nicht eher gehen lassen, bis Abgar mithilfe eines „wissenschaftlichen“ Beweises gezeigt habe, dass er, wie alle anderen Lebewesen auch, in seine Heimat zurückkehren müsse. Als Dank für den langen Aufenthalt habe Augustus der Stadt Edessa einen Zirkus geschenkt. Sodann sei Abgar erkrankt, und habe sich von Jesus in Jerusalem Heilung erhofft. Es folgt die eigentliche Abgarlegende inklusive der Heilung des Königs (hier

⁴¹ Euagr. *Hist. Eccl.* 4,27.

⁴² Eine Untersuchung der Quellen Prokops für diese Episode ist Brodka (2013). Sie geht jedoch über die Feststellung, dass keine alleinige Abhängigkeit von Prokop zu Eusebios, Egeria oder der *Doctrina Addai* bestehe, nicht hinaus. Prokop habe „sowohl literarische Quellen als auch lokale mündliche Tradition“ benutzt. Vgl. Brodka (2013) 360.

⁴³ Der Exkurs ist in Prok. *Pol.* 2,12,7–30.

durch den Brief von Jesus), und dem, hier vorsichtig formulierten, Versprechen, dass Edessa vor Angriffen geschützt sei. Es folgt ein Appendix über den schlechten Sohn des Abgar, der die Stadt den Persern freiwillig übergeben habe. Allerdings hätten die Bürger die Barbaren später vertrieben. Nach einer Lacuna von einigen Sätzen⁴⁴ gibt Prokop eine finale Einschätzung der Geschichte und vor allem des Briefes, bevor er mit den Worten „Dies soll sich nun verhalten, wie es Gott gefällt, und dementsprechend berichtet sein!“⁴⁵ zu den Taten des Großkönigs zurückkehrt. Weil dessen Truppen den Weg zur Stadt überraschenderweise nicht finden konnten (das Wirken Gottes in diesem Zusammenhang spricht Prokop nicht aus) und sich schließlich eine starke Schwellung im Gesicht Chosroes’ bemerkbar macht, zieht dieser sich endlich mit einem kleinen Lösegeld zurück. Obwohl nicht ausgesprochen, liegt es nahe, sein Eingestehen der Macht des christlichen Gottes zu vermuten.

Auf den ersten Blick erkennbar ist, dass Prokop mit der Aufnahme der Abgarlegende sein übliches Blickfeld verlässt. Es geht weder um militärische Belange noch um Diplomatie noch um heroische Taten, sondern um die Konversion eines Kleinkönigtums an der römischen Peripherie. Gerade für den östlichen Kriegsschauplatz ist es zudem überraschend, dass Prokop die Dualität römisch-persischer Konfrontation zugunsten einer sehr lokalen Perspektive verlässt. Auch wenn es sich bei den Bewohnern Edessas natürlich inzwischen um Römer handelt, betont die Episode offensichtlich eher den regionalen Charakter der Protagonisten sowie ihre christliche Identität.⁴⁶ Was also hat Prokop mit dem Einbau der Abgarlegende in sein klassizistisches Kriegsnarrativ zu gewinnen?

Zuerst einmal lohnt es sich nachzuvollziehen, worum es sich bei der Abgarlegende in ihrer einigermaßen rätselhaften Grundidee unabhängig von Prokop handelt. Obwohl der erste überlieferte syrische Text aus dem fünften Jahrhundert stammt (unter anderem in einer sehr frühen Handschrift aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert), und die frühesten Belege mit Eusebios (vor 325) und dem Pilgerbericht der Egeria (in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts) griechisch sind, besteht ein Konsens darüber, dass es sich ursprünglich um eine lokale syrische Legende gehandelt haben muss.⁴⁷ Sowohl Eusebios als auch Egeria bezeugen bereits schriftliche Ausarbeitungen, die sie

⁴⁴ Alle Manuskripte der *Kriege* führen diese Lacuna, die im Ausgangstext wohl neuneinhalb Zeilen lang ist. Vgl. Given (2016) 199 f. Eine Diskussion des möglichen fehlenden Inhaltes sowie eine Aufarbeitung der zugehörigen Forschungsdebatte in Greatrex (2022) 489–491. Möglicherweise habe Prokop die Überschwemmung Edessas erwähnt, die ein wichtiger Bestandteil der *Chronik von Edessa* ist.

⁴⁵ Prok. Pol. 2,12,30.

⁴⁶ Die Frage nach den Identitäten gerade der syrischen Bevölkerung des römischen Reiches ist einigermaßen komplex, und lässt sich an dieser Stelle nicht erschöpfend behandeln. Es deutet jedoch vieles darauf hin, dass zumindest die politischen Eliten und die Aristokratie von explizit römisch-christlichen Autoren wie Eusebios als gute Christen und gute Römer angesehen wurden, vgl. Adler (2013). Allerdings hat sich inzwischen etabliert, dass die syrische Chronikliteratur der Spätantike ebenso diskursive Anbindungen an das Reich führte, wobei urbane Zentren wie Edessa eine Hauptrolle spielten. Vgl. Kee (2021).

⁴⁷ Dazu Drijvers (1997) 301.

gesehen hätten, beziehungsweise, im Fall von Eusebios, vorgeben, gesehen zu haben.⁴⁸ Eusebios betont allerdings, dass es sich um syrische Dokumente aus den Archiven von Edessa gehandelt habe. Egerias Schilderung ihres Aufenthaltes macht deutlich, dass es sich am Ende des vierten Jahrhunderts schon um eine einigermaßen etablierte Geschichte gehandelt haben muss, die als christliche Legende im Mittelmeerraum kursierte. Nicht nur hatte sie bereits eine Version des Briefwechsels vor ihrem Besuch bereits gelesen, der Bischof von Edessa organisierte ihr auch ausführlichere Versionen desselben sowie eine thematische Stadtführung zu Abgarlegende.⁴⁹

Ursprünglich war sie wohl erfunden worden, um den Edessener Christen im Rahmen der Konkurrenz mit verschiedenen religiösen Gruppierungen wie Manichäern Legitimität zu verleihen.⁵⁰ Im Verlauf des fünften Jahrhunderts scheint allerdings ein erstes Mal ein Paradigmenwechsel innerhalb der Legende stattgefunden zu haben. Mit der *Doctrina Addai* entsteht eine Variante der Legende, die auffällig die Rolle der Edessener Nobilität betont. Entgegen der nachweislichen historischen Entwicklung, die die frühe Ausbreitung des Christentums in Mesopotamien in erster Linie in unteren sozialen Schichten und in der ländlichen Bevölkerung voraussetzt,⁵¹ versucht hier eine städtische Elite die Deutungshoheit über die legendäre Beziehung zu Jesus zu gewinnen. Allerdings geht die Nutzbarmachung der Abgarlegende in der *Doctrina* weiter: Zur Betonung der Vorreiterrolle der urbanen Oberschicht gesellt sich erstmals eine enge Anbindung an römische Gegebenheiten. So wird ein weiterer (ahistorischer) Briefwechsel eingeführt, den Abgar mit Kaiser Tiberius initiiert habe, um diesen über die Umtriebe der Juden zu informieren (die in der *Doctrina* die Schuld für die Kreuzigung tragen).⁵² Dazu kommt mit einer Adaption der Legende der Auffindung des Kreuzes durch Konstantins Ehefrau Helena – hier umgestaltet, sodass die hier fiktive Ehefrau des Claudius mit Namen Protonike das Kreuz findet –⁵³ eine noch einmal verstärkte Betonung der Verstrickung kaiserlicher *agency* mit Palästina und der Stadt Edessa.⁵⁴

Von diesen lokalen Umdeutungen abgesehen verbreitet sich die Legende mehr oder weniger selbständig und wird zu einer der am weitesten verbreiteten christlichen Legenden.⁵⁵ Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang Inschriften, die man an Hauseingängen und Stadttoren gefunden hat, bzw. die literarisch als solche bezeugt sind. Sie zitieren meist Jesus' Brief an Abgar und imitieren damit die Schutzfunktion, die auch

48 Taylor (2018) 72. Für eine Diskussion der möglichen Entstehungsgeschichten der Abgarepisode bei Eusebios vgl. Corke-Webster (2017).

49 *Egeria* 32–36.

50 Desreumaux (2009) 44f. sowie Taylor (2018) 76f.

51 Taylor (2018) 70.

52 Vgl. dazu Ramelli (2013), die in diesem Briefwechsel den eigentlichen Ursprung der Legende erkennen will. Dieser gehe zurück auf einen historischen Kontakt, der die Grundlage für die Erzählung bei Eusebios sei. Die Korrespondenz mit Jesus sei dagegen eine viel spätere, fiktive, Ergänzung.

53 Zu den Interdependenzen zwischen den verschiedenen Versionen der Helena-Legende vgl. Drijvers (1997) 299f. Zur historischen Figur der Helena nun Hillner (2023).

54 So auch Griffith (2003) 280, der daneben eine kirchenpolitische Intention vermutet.

55 Vgl. z.B. Karaulashvili (2012) und Drijvers (1998).

Prokop so prominent macht. Spätantike Inschriften wurden unter anderem an einem Privathaus in Ephesos, an der Stadtmauer von Philippi in Makedonien sowie ironischerweise als Spolie in einer Moschee in Çorum im nördlichen Kleinasien⁵⁶ gefunden. In La Spezia gibt es eine lateinische Inschrift, die wohl in einen monastischen Kontext gehört.⁵⁷ Prinzipiell, und bezogen auf die breite Rezeption im Mittelalter, ist das bei Prokop nicht erwähnte Mandyllion jedoch das häufiger rezipierte Objekt.⁵⁸

Auch ohne tiefere Einsicht in die Details der Überlieferung ist erkennbar, dass die Abgarlegende als lokale Legitimierungsstrategie einer kleinen Gemeinde syrischer Christen eine erstaunliche Entwicklung genommen hat und bald in verschiedensten Kontexten adaptiert wurde. Im Kern der Adaption stand in den meisten Fällen die schützende Wirkung entweder der Korrespondenz oder des Abbildes von Jesus.⁵⁹ Die edessenischen Gegebenheiten, aus denen die Legende hervorgegangen ist, wurden dabei teilweise übernommen, teilweise jedoch auch verändert (wie in der *Doctrina Addai*) oder ignoriert (wie bei Euagrius).⁶⁰

Vor diesem Hintergrund ist Prokops Herangehensweise also keineswegs überraschend. Veränderungen und Anpassungen der Legende entsprechen ihrer üblichen Verwendung.⁶¹ Ganz im Gegensatz dazu steht die Tatsache, dass Prokop das Thema überhaupt aufgenommen hat: Weder ist er ein Autor, der für seine breite Rezeption von Eusebios oder syrischer Literatur bekannt ist, noch greift er überhaupt regelmäßig christliche Gegenstände auf.⁶² Dass er vorgibt, mit dem Konzept eines Mönchs nichts anfangen zu können,⁶³ ist durchaus als programmatischer Standpunkt zu verstehen – obwohl zum Beispiel einige seiner Protagonisten die Attribute von Mönchen angehängt bekommen. Der Feldherr Chilboudios etwa sah Armut „als höchsten Besitz“ an. Gleiches

56 Zu den gesellschaftlichen Funktionen dieser Inschriften vgl. Henry (2016).

57 Toth (2020) 75.

58 Given (2016) 189. Zum Nachleben des Mandyllion vgl. Ramelli (2019). Ramelli betont allerdings die, zweifelhafte, Historizität mancher Teile der Abgarlegende, so die Konversion Abgars des Großen (gest. 212 n. Chr.) und die Korrespondenz Abgars des V. (gest. ca. 50 n. Chr.) mit Tiberius. Dagegen: Taylor (2018) 73 f. Eine gute Materialsammlung zur ab der Mitte des sechsten Jahrhunderts zunehmenden Bilderverehrung (Bilder von Jesus inklusive) ist Kitzinger (1954). Seine Analyse griechischer und römischer Texte ließe sich ergänzen durch weitere Literaturen. Vgl. etwa das Erscheinen eines Jesusabbildes bei Ps.-Zach. *Chron.* 1,4a.

59 Sie tragen auch hauptsächlich dazu bei, dass die Legende bis ins Hochmittelalter in Konstantinopel beliebt bleibt. Vgl. Chevallier-Caseau (2009) 32–45, die ebenso den flexiblen Umgang byzantinischer Autoren mit der Legende betont.

60 Vgl. Ramelli (2015) für eine Aufarbeitung der Überlieferung und des literarischen Nachlebens der Abgarlegende.

61 Das entspricht der Schlussfolgerung (und dem Titel) von Given (2016): Im Zentrum der Adaption stünden „utility and variance“.

62 Sein Wissen über die Stadt Edessa ist, wenn man die *Bauten* mit einrechnet, lückenhaft und weist, von Ausnahmen wie der Abgarlegende abgesehen, auf ein eher ungefähres Verständnis der Topographie und Geschichte der Stadt hin. Vgl. Palmer (2000), der immerhin seine „awareness of the mythical history“ hervorhebt (Zitat auf S. 128).

63 Prok. *Pol.* 1,722. Analog dazu seine Erklärung, was eine Kirche sei: Prok. *Pol.* 2,914.

gilt für Angelegenheiten der Theologie. Prokop erklärt, davon nichts zu verstehen und sie deswegen nicht weiter zu thematisieren.⁶⁴ Nichtsdestoweniger geht er detailliert auf einen Eremiten und dessen Askese ein, die mit dem Wesen der christlichen Religion offensichtlich eng verknüpft sind.⁶⁵ Selbst, wenn Prokop den hervorragenden Status Edessas mit göttlichem Wirken erklären wollte, bzw. nur die Wirksamkeit einer Vorhersage bezeugen wollte, hätte er das auch ohne das Gesamtkonstrukt der Abgarlegende tun können. Er geht häufig genug auf christliche Themen ein, ohne an den Kern der Angelegenheit zu rühren, oder er reduziert diese Angelegenheiten auf ihre greifbaren Auswirkungen. An anderen Stellen reicht ihm das Wunder an sich, es besteht für ihn eindeutig nicht die Notwendigkeit, jedes Vorzeichen auf den christlichen Gott oder Tyche zurückzuführen.⁶⁶

Die einzige wirkliche Ausnahme zu dieser Regel bildet die Schilderung der Belagerung Apameias, direkt vor dem Abgar-Exkurs. Hier spricht Prokop, ohne auf Mitteilungen „der Christen“ zu verweisen oder seine Aussagen durch abfedernde Bemerkungen zu verwässern, von der Wunderkraft eines Splitters vom Heiligen Kreuz. Prokop sagt sogar, es seien sich alle einig (ὁμολογεῖται), dass Christus an diesem Kreuz in Jerusalem sein Martyrium erlitten habe. Die tatsächliche Wirkung der Reliquie beschränkt sich dann allerdings darauf, dass Chosroes sich ihrer nicht bemächtigt. Die Stadt öffnet freiwillig die Tore, Chosroes raubt sie bis auf den Splitter aus und zieht dann weiter.⁶⁷

Dass Prokop der Abgarlegende einen ganzen Exkurs von immerhin einigen Seiten widmet, muss also speziellen Umständen geschuldet sein. Es spricht einiges dafür, diese Umstände im unmittelbaren historischen Kontext des Exkurses zu vermuten. Die fehlgeschlagene Belagerung Edessas ist Teil des Feldzuges, der zur Zerstörung Antiochias führte, der wichtigsten und größten römischen Stadt im Osten. Diese Katastrophe selbst sollte genug Anlass zu grundlegenden Bedenken gegenüber der Verteidigungsfähigkeit des Römischen Reiches geben. Noch besorgniserregender dürfte gewesen sein, dass sowohl vor als auch nach der Eroberung kein römisches Heer aufgestellt wurde, um die Belagerung selbst oder ihre Auswirkungen zu verhindern. Im Gegenteil: In Beroia schlossen sich römische Soldaten den Persern an, weil sie keinen Sold erhielten.⁶⁸ Insofern ist Chosroes' Vorgehen gegen die römischen Städte in Mesopotamien, nach der Zerstörung Antiochias, als fundamentale Bedrohung dieser Provinzen zu lesen. Effektiv stand die Integrität des Reiches auf dem Spiel. Prokops Darstellung ist in keiner Hinsicht beschönigend, die Konsequenzen für die Bewohner der betroffenen Städte arbeitet er sorgfältig heraus. Allerdings gibt er sich Mühe, Chosroes' Feldzug als geordneten Rückzug

⁶⁴ Prok. *Pol.* 5,3,5–8.

⁶⁵ Prok. *Pol.* 1,7,5–8.

⁶⁶ Vgl. etwa das kryptische Omen während der Abfahrt der Flotte nach Afrika, dessen Deutung Prokop ultimativ jedem einzelnen überlässt. Prok. *Pol.* 3,11,35–40. Ein fehlendes Interesse Prokops an den sozialen und theologischen Hintergründen der Abgarlegende hat auch Ramelli (2015) 240 f. festgestellt.

⁶⁷ Prok. *Pol.* 2,11,14–38.

⁶⁸ Prok. *Pol.* 2,7,37.

zu deuten. In seiner Darstellung geht es dem Großkönig im Grunde nur darum, möglichst viel Gold zu erpressen. Sein hervorstechendes Merkmal ist die Gier. Gleichzeitig lässt Prokop jeden Hinweis aus, dass in den Städten prinzipielle Zweifel an der römischen Herrschaft aufkommen könnten.

Freies Schalten und Walten des Großkönigs, schutzlose Städte und großflächige Zerstörungen gehen narrativ eine Symbiose mit einer prinzipiellen Zementierung des Status Quo ein. Die Hervorhebung von Chosroes' Gier nach Gold und seinem Wunsch, Rom zu demütigen – unter anderem dadurch, dass Prokop Chosroes gleich zweimal in Ruhe baden gehen lässt –⁶⁹ ist als Versuch zu verstehen, dass trotz der Verletzbarkeit der römischen Integrität nichts auf eine grundsätzliche Veränderung hindeutet. Prokop personalisiert die katastrophale Lage so, dass die strukturellen Probleme untergehen. Das zeigt sich bereits am Anfang des persischen Feldzugs, als der höchste römische Armeekommandant mit den besten Truppen auf unerklärliche Weise verschwindet.⁷⁰ Chosroes wiederum wird so dargestellt, dass der Grund für seinen Feldzug zu einem entscheidenden Teil im Neid auf die Erfolge Justinians liegt sowie dass seine Erfolge in erster Linie die Demütigung der Römer und die eigene Bereicherung sind.⁷¹

Was Prokop also bewerkstelligt, ist bis zu einem gewissen Grad die Negierung der Tatsache, dass die Situation für das Römische Reich außergewöhnlich oder kritisch ist. Eine Armee wäre bereit gewesen, die leider und durch das Verschulden eines einzelnen nicht eingreifen konnte, und bei Chosroes handelt es sich einfach um einen besonders verachtenswerten Feind. Vor diesem Hintergrund ist Prokops Adaption der Abgarlegende ein mehr als wertvolles Instrument, um Kernpunkte der römischen Gesamtsituation zu untermauern. Tatsächlich ist sie so wertvoll und nützlich, dass Prokop dafür seine eigenen historiographischen Prinzipien ignoriert.

Eine erste essentielle Erkenntnis, die Prokop seinen Lesern nahelegen will, liegt in seiner Beschreibung des Romaufenthaltes von Abgar.⁷² Im Grunde alle Details des Aufenthaltes sind fiktiv, in dem Sinn, dass sie ahistorisch sind. Ob die zeitgenössischen Leser des Exkurses diese Details ebenso als fiktiv aufgefasst hätten, ist die weitaus schwierigere Frage.⁷³ Überraschenderweise entscheidet Prokop, dass Abgar zu Bündnisverhandlungen nach Rom gekommen und dort mit Augustus zusammengetroffen sei (wohingegen sonst eher von einer Korrespondenz mit Tiberius ausgegangen wird). Augustus habe Abgar aufgrund von dessen Intelligenz sofort zum Freund genommen

⁶⁹ Vgl. zum Baden im Kontext sasanidischer Eroberungssymbolik vgl. Rollinger (2012), mit einer Besprechung von Prokops Erwähnungen auf S. 733f.

⁷⁰ Prok. Pol. 2,6,7.

⁷¹ Im Kern sollte Chosroes möglichst schlecht aussehen, seine Entscheidungen nicht nur böse, sondern auch erratisch scheinen. Vgl. Brodka (1998). Eine Einordnung der diplomatischen Vorgänge beim Zustandekommen des sog. Ewigen Friedens in Frendo (2010).

⁷² Prok. Pol. 2,12,7–19

⁷³ Mit dieser Frage beschäftigt sich Given (2016) 207–210 ausführlich und kommt zu dem Schluss, dass es letztlich nicht zu entscheiden, aber auch irrelevant sei. Bewiesen sei (in seinem Fall durch die koptischen Adaptionen der Legende), dass die Legende in jeder Form nützlich gewesen sei.

und genötigt, längere Zeit in Rom an seiner Seite zu bleiben. Abgar habe sich aus dieser freundschaftlichen Umarmung erst befreien können, als er mithilfe verschiedener wilder Tiere im Zirkus zeigte, dass jedes Lebewesen stets nach einer Heimkehr strebe.⁷⁴ Als Dank für den Aufenthalt habe Augustus der Stadt Edessa (nicht ihrem König) eine Rennbahn gesponsert.

Es gibt außer Prokops Bericht keine Beschreibungen auch nur von Teilen dieser Begebenheiten. Da der Rest der Abgarlegende in der Mitte des sechsten Jahrhunderts bereits im gesamten Mittelmeerraum kursierte, muss es handfeste Gründe dafür gegeben haben, die Legende um Abgars Aufenthalt in Rom zu ergänzen – selbst wenn Prokop nicht der Schöpfer desselben war, sondern auf eine unbekannte Quelle zurückgriff. Zum einen ist das wohl die exponierte Freundschaft der beiden Herrscher, die als Freundschaft beider Reiche weitergedacht werden sollte. Ganz deutlich ist die Integration Edessas in den römischen Herrschaftsbereich als ausschließlich positive Angelegenheit dargestellt. Abgar bietet sich aus freien Stücken als Bündnispartner an, wodurch Augustus (wahrscheinlich nicht zufällig als Protagonist ausgewählt, sondern als Symbol für idealisierte römische Herrschaft) einen Freund und Berater gewinnt. Im Zweifelsfall behält Abgar sogar seine Autonomie und darf sich, wie es die Natur vorgesehen hat, um sein eigenes Territorium kümmern. Als Bonus für seinen Aufenthalt und sein Engagement stiftet Augustus mit dem Zirkus das hervorragende Symbol römischer Zivilisation in der Spätantike.

Prokop unterstützt auf diese Weise subtil die Idee einer frühen, idealisierten und freiwilligen Integration der Osrhoene ohne auf praktische Aspekte je einzugehen. Stattdessen erzählt er die Geschichte einer natürlichen Symbiose Roms und Edessas als Geschichte der Freundschaft zweier Männer. Das hat selbstverständlich nichts mit der historischen Realität zu tun – die Gebiete östlich des Euphrat wurden im Gegenteil nach Crassus' Niederlage 53 v. Chr. von den Parthern kontrolliert, und die Funktion der Klientelkönige, wie sie Prokop hier andeutet, beinhaltete deutlich mehr als Beraterfunktionen. Trotzdem ist diese Darstellung überaus nützlich, weil sie eine gefühlte Verbindung bestärkt. In einer Situation der akuten Bedrohung der praktischen Verbindung zwischen Rom und Edessa, wie sie der Feldzug des Chosroes darstellt, ist diese ideelle Verbindung äußerst wirkmächtig. So gewinnt auch die gewährte Autonomie eine besondere Bedeutung: Sie legt nahe, dass die Entscheidung, mit Rom befreundet zu sein, unter allen möglichen Umständen frei war, und daher in einer absoluten Drucksituation ebenso freiwillig aufrechterhalten werden sollte. Dabei fällt selbstverständlich nicht ins

⁷⁴ Als geübter Jäger habe Abgar verschiedene Tiere in ihrem Lebensraum gefangen, Erde aus ihrem Lebensraum mit nach Rom gebracht und dort zeigen können, dass die Tiere sich auch im Zirkus dort aufhalten würden, wo er (Abgar) die jeweilige heimische Erde positioniert habe. Einen ähnlichen Zusammenhang zwischen Erde und Zugehörigkeit gibt Prokop auch an anderen Orten. Er scheint diese Metapher für besonders aussagekräftig zu halten. Vgl. Sarris (2017) 238 f.

Gewicht, dass Osrhoene von Kaiser Septimius Severus unter dubiosen Umständen endgültig zur römischen Provinz geworden war.⁷⁵

Der zweite wichtige Aspekt von Abgars Romaufenthalt liegt darin, dass er eine Verbindung Edessas mit den Persern ausschließt. Nicht nur negiert Prokop die lange anhaltende Dominanz der Parther in der Region, sondern er betont mit Abgars Beweis über die Zugehörigkeit aller Lebewesen zu ihrem natürlichen Habitat auf einer Metaebene auch die natürliche Zugehörigkeit Edessas zu Rom. Nachdem das Königreich Osrhoene einmal entschieden hatte, im Römischen Reich seinen natürlichen Bündnispartner zu sehen, erübrigt sich in der Logik von Abgars Demonstration jede weitere Überlegung. Edessa wird sich immer Rom zugehörig fühlen, auch wenn die äußeren Umstände widrig sein sollten. Tatsächlich erfüllt Abgars Beweis also eine doppelte Funktion: Er belegt die (vermeintliche) Autonomie von Roms Klienten genauso wie die Endgültigkeit der römischen Ordnung und des römischen Einflussgebietes. Dies ist im Übrigen auch der ideelle Hintergrund von Prokops Schilderung des Aufenthaltes von Chosroes in Apameia wenige Seiten vor dem Exkurs zu Edessa: Der Großkönig erscheint als Nachahmer kaiserlichen Verhaltens, besucht die Rennen und spricht Recht. Sein Charakter wird jedoch inkompatibel dargestellt: Weil er aus Ehrgeiz nicht verlieren will, wird das Rennen zur Farce, und sein Versuch der Rechtsprechung wird als Tyrannei entlarvt, weil er die öffentliche Meinung zum Fall ignoriert.⁷⁶ Im Fall von Apameia wie im Fall von Abgar möchte Prokop demonstrieren, dass der Großkönig niemals den römischen Kaiser ersetzen kann, römische Herrschaft nicht durch sasanidische abgelöst werden kann.

Bevor Prokop seine Leser also mit seiner Interpretation der Abgarlegende konfrontiert, bereitet er die Erwartungshaltung und den Deutungsrahmen vor. Die Geschichte der Stadt Edessa wird mit römischer Ikonographie überfrachtet und das besonders intime Verhältnis zu Rom durch den Anschein persönlicher Freundschaft hervorgehoben. Wenn Prokop dann auf die sonderbare Krankheit Abgars und dessen Vertrauen in die heilende Kraft von Jesus zu sprechen kommt, handelt es sich in den Augen der Leser nicht um einen obskuren König in einer peripheren Stadt mit irrelevanten Problemen, sondern um einen Freund des Imperiums in einer im Grunde römischen Stadt, der sich an eine Instanz wendet, die fast alle Römer als allmächtig (und damit als passende Lösung für jedes Problem) ansehen.

Die eigentliche Beschreibung der Legende wirkt im Anschluss daran sehr kurz. Abgar habe im hohen Alter die Gicht im Fuß bekommen. Weil ihm trotz großen Aufwandes kein Arzt helfen können, habe er sich brieflich an den zu dieser Zeit schon wegen seiner Wundertätigkeit berühmten Jesus gewandt und ihn eingeladen, Palästina zu verlassen und nach Edessa zu kommen. Jesus habe abgelehnt, jedoch „dem König Heilung auf schriftlichem Wege“ versprochen. Dieser Brief würde, jedenfalls in den

⁷⁵ Zum schleichenden Übergang Edessas von einem unabhängigen Königreich zwischen Römern und Parthern zur römischen Provinz vgl. Ross (2001), v.a. 29–68, für eine detaillierte Untersuchung der Umstände der Gründung der Provinz im Anschluss an eine Revolte S. 46–53.

⁷⁶ Prok. *Pol.* 2,11,30–38.

Augen mancher Leute, die Stadt vor Barbaren schützen. Die Geschichtsschreiber dieser Zeit hätten diese Wirkung allerdings nicht gekannt. Tatsächlich sei Abgar dann von seiner Gicht befreit worden.⁷⁷

Diese Version der Kerngeschichte ist an mehreren Stellen merkwürdig. Ganz offenbar fehlt zum Beispiel die Konversion Abgars und seines Hofstaates sowie die nicht ganz unwichtige Tatsache, dass Jesus den Apostel Thomas (oder Thaddäus/Addai) nach Edessa schickte. Sowohl bei Eusebios und Egeria als auch in der *Doctrina Addai* ist dessen Wirken zentral und neben dem Jesusbrief, bzw. dem Jesusporträt, das Alleinstellungsmerkmal Edessas als christliche Stadt. Selbst den Aspekt der Heilung Abgars bearbeitet Prokop ohne eine eigentliche Wunderheilung: „Heilung auf schriftlichem Wege“ zu versprechen entspricht kaum den Erwartungen an einen Wunderwirker.⁷⁸ Er zitiert jedoch auch nicht aus dem Brief, und verwendet keine der charakteristischen Formulierungen, wie Jesus’ Seligsprechung derjenigen, die an ihn glauben, ohne ihn gesehen zu haben. Obwohl er also dieser zutiefst christlichen Geschichte ihren eigentlichen Erfolg vorenthält, kann nicht davon die Rede sein, dass seine Darstellung pseudo-pagan wäre und die christlichen Aspekte völlig außen vorließe. Allerdings beschränkt sie sich im Grunde auf die Person Jesus, der „Sohn Gottes in Menschengestalt“ sei und seine Göttlichkeit durch „seine völlige Sündenlosigkeit“ bewiesen habe. Auffallend ist hier auch eine Liste seiner Wunder: Er habe Tote wiedererweckt, Blinde sehend gemacht, Aussätzige gereinigt, Lahme gehend gemacht und auch sonst alle hoffnungslosen Krankheiten geheilt. Obwohl natürlich auf das Neue Testament zurückgehend, hat sie überraschende Ähnlichkeit mit der Liste von Wundern, die sowohl Eusebios als auch die *Doctrina Addai* Abgar in den Mund legen. Zwar ist die Reihenfolge der Wunder verschieden, und Eusebios und die *Doctrina* führen zusätzlich die Vertreibung von Dämonen (die Kategorie der sonstigen unheilbaren Übel dagegen weglassend), doch das Vorhandensein der Liste bei Prokop sowie ihre Ähnlichkeit zu Eusebios sprechen dafür, dass Prokop tatsächlich entweder auf diese Vorgänger, oder zumindest auf entsprechende Derivate dieser Vorgänger, zurückgreift. Dass er die zur Abgarlegende gehörende Konversionserzählung weglässt, kann also nicht aus Unkenntnis erfolgt sein, sondern ist das Ergebnis einer bewussten auktorialen Entscheidung bei der Rezeption und Reproduktion einer schriftlichen Vorlage der Addai-Erzählung.

In diesem Zusammenhang fallen zwei weitere Eigenarten auf. Die unheilbare Krankheit des Königs ist die trivialere der beiden, wobei sie keineswegs irrelevant ist. Abgar, der in der syrischen Überlieferung den Beinamen Ukkama (der Schwarze) erhält, wird üblicherweise mit einer nicht näher spezifizierten unheilbaren Krankheit assoziiert, die eventuell mit seinem Beinamen in Zusammenhang steht. Umso überraschender ist Prokops Zuschreibung einer Gehbehinderung infolge einer Krankheit am Fuß: Sie wirkt einerseits überraschend präzise bestimmt, andererseits jedoch irritie-

⁷⁷ Prok. Pol. 2,12,20–26.

⁷⁸ Prok. Pol. 2,12,25, obwohl natürlich Heilungen aus der Ferne nach dem Vorbild Jesus’ prinzipiell nicht unüblich sind.

rend banal. Man möchte fast fragen, warum ein gehbehinderter König im fortgeschrittenen Alter auf die Dienste eines göttlichen Wesens (und einmaliger historischer Erscheinung) angewiesen ist. Abgar erscheint so weder besonders bedürftig noch geheimnisvoll – im Gegenteil betont diese keinesfalls tödliche Einschränkung seine Austauschbarkeit.

Die zweite Eigenart ist der Zweifel Prokops an der schützenden Wirkung der Korrespondenz. Sowohl bei der ersten Erwähnung der Korrespondenz als auch im weiteren Verlauf seines Exkurses wird die Schutzfunktion problematisiert und historisiert. Prokop interpretiert den Sachverhalt so, dass die Erwähnung der Uneinnehmbarkeit Edessas der Schlussteil des Briefes gewesen sei, der den frühen Geschichtsschreibern entgangen sei. Die Bürger Edessas würden allerdings behaupten, den gesamten Brief inklusive der finalen Bemerkung in den Archiven der Stadt gefunden zu haben und nun in Abschrift an das Stadttor gesetzt zu haben. Interessanterweise entspricht diese Interpretation einer Synthese der drei bekanntesten Quellen zur Abgarlegende: Eusebios (als Geschichtsschreiber) kennt den Zusatz nicht,⁷⁹ die Bürger Edessas im Bericht der Egeria verwenden ihn als Apotropaion, und in der *Doctrina Addai* bildet die Bemerkung den letzten Satz in Jesus' Brief. Ob Prokop seine Version der Legende inklusive seiner Interpretation der Schutzfunktion tatsächlich aus diesen drei Überlieferungen synthetisiert hat, ist wegen der verschiedenen Sprachbarrieren und der völlig unklaren Zugänglichkeit zu den Texten in Konstantinopel weder wahrscheinlich, noch je definitiv zu belegen.⁸⁰ Es spricht allerdings dafür, dass die Überlieferungslage zur Abgarlegende bereits im sechsten Jahrhundert derartig vielfältig und unübersichtlich war, dass verschiedene ineinanderlaufende Deutungen sogar zu erwarten sind. Dazu kommt im Falle Prokops die generelle Tendenz, sich bei Fragen der Auslegung und bei unsicherer Quellenlage auf eine neutrale Erzählerposition zurückzuziehen und den Lesern die Deutung des Materials zu überlassen.

In jedem Fall ist Prokops Offenhaltung der Schutzfunktion umso erstaunlicher, als er ebendiese zum Anlass des gesamten Exkurses nimmt, und den Exkurs nach der unglücklichen Lacuna, die wohl ebenso diesen Aspekt behandelte, auch mit dem Zweifel an der Schutzfunktion beendet. Den Schlüssel zum Verständnis dieser Erzählsituation deutet Prokop wiederum nur an. Ihm sei einmal der Gedanke gekommen, dass der Brief irrelevant sei, und es stattdessen darum gehe, dass Edessa tatsächlich durch Christus geschützt werde. Diese Tatsache immerhin wäre beweisbar, trotz der Verfehlungen eines Nachkommens von Abgar, der die Stadt kurzfristig den Persern übergeben habe. Entscheidend sei, dass Christus jeden Zweifel an seiner Allmacht verhindern wolle. Dafür benötige es nur das Gefühl (nicht den Beweis), geschützt zu sein, sowie die Tatsache, dass die Stadt nicht eingenommen werden könne. Diese Logik, die wie gesagt nur

⁷⁹ Bereits Rubin (1960) 115 hat vermutet, dass Prokop mit den „Geschichtsschreibern jener Zeit“ auf Eusebios oder eine ihm vorliegende syrische Quelle anspielte.

⁸⁰ Ein relativ klarer Hinweis dafür, dass Prokop auf eine Textvorlage zurückgreift, ist seine Verwendung der Bezeichnung Toparch für Abgar. Er benutzt diesen eigentlich hellenistischen Begriff nur dieses eine Mal im gesamten Werk. Bei Eusebios wird Abgar auch als Toparch bezeichnet. Vgl. Euseb. *Hist. Eccl.* 1,13.

als persönliche – und vorsichtig formulierte – Interjektion daherkommt, führt zu einer Umkehrung der Verhältnisse. Es ist nicht das Symbol göttlichen Wirkens, das den schützenden Effekt hat, sondern der Glaube an Gottes Schutz, der Gott dazu bewegt, den Schutz tatsächlich zu gewährleisten.⁸¹

Weil Prokop damit genuin das Feld der Theologie betreten würde, bleibt es hier bei der Andeutung. Diese Argumentation hat jedoch auch in ihrer impliziten Form den Vorteil, dass sie sich besser verallgemeinern lässt, und in ihrer weitestmöglichen Auslegung bedeutet, dass alle Christen, die an Gottes Schutz glauben, von Gott beschützt werden. In einem Konflikt, den Prokop zunehmend auch als Krieg zweier Religionen aufbaut, werden alle Christen jedoch ultimativ zu allen Römern.⁸²

Tatsächlich ergeben sich hier interessante Parallelen zu justinianischer Propaganda, vor allem in der Form, wie Prokop selbst sie reproduziert hat: David Frendo hat schon 1997 darauf hingewiesen, dass die Edessa-Episode ideologische Überschneidungen mit einer Passage aus den *Bauten* hat.⁸³ Dort behauptet Prokop, dass das Reiterstandbild Justinians in Konstantinopel auf dessen Abwehr der Perser anspielen würde. Die Figur trage keine Waffen, sondern nur einen Globus mit einem Kreuz, durch den er „allein das Kaisertum und oberste Kriegsgewalt erlangt“ habe. Mit der freien Hand gebiete er den Barbaren im Osten, „in ihrem Lande zu bleiben und nicht vorzustoßen“.⁸⁴

Man sollte wohl nicht so weit gehen, Prokop hier eine allumfassende religiöse Aufladung des Konfliktes zu unterstellen. Er bleibt sich in seiner Beschreibung insofern treu, als dass der Kern der kriegerischen Auseinandersetzungen weiter in einem rationalistischen Rahmen dargestellt wird. Allerdings häufen sich die christlichen Symbole und Vorzeichen, die Prokop eben nicht vollständig ausdeutet.⁸⁵ Ein gutes Beispiel – und ein wichtiger, von Prokop selbst erklärter Referenzpunkt zum Exkurs über die Abgarlegende –⁸⁶ ist die Beschreibung der zweiten Belagerung Edessas einige Jahre später (wohl 544 n. Chr.). Chosroes habe im Grunde die vorherige Schmach wettmachen wollen und sich am christlichen Gott rächen wollen. Mit keinem Wort geht Prokop jedoch weiter auf den göttlichen Schutz Edessas ein. Der Ausgang der Belagerung entscheidet sich vielmehr an vollständig diesseitigen Faktoren: Die Belagerten schaffen es,

81 Eine solche Position ist vor allem hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf christliche Demut schwierig. Augustinus etwa verwahrte sich davor, dass allein das Vertrauen in Gottes Güte auch selbige hervorrufen würde. Vgl. Levering (2011) 47f., der Augustinus' Position als Antithese zum Pelagianismus interpretiert.

82 Vgl. dazu Kaldellis (2010) 264–267, der neben der Auseinandersetzung von Christen und Zoroastriern allerdings auch einen innerrömischen Konflikt zwischen Heiden (die er mit Klassizisten gleichsetzt) und Christen ausmacht. Brodka (2004) 23 tendiert dazu, dass Prokop den gesamten Krieg als Glaubenskampf verstehe. Dagegen Börm (2007) 233–239, der religiöse Motivationen nur minimal behandelt, ihre Rolle eher als potentielle Möglichkeit (oder als „Anschein“, 236) sieht.

83 Frendo (1997) 115f.

84 Prok. *Aed.* 1,2,11–12.

85 Frendo (1997) 109 kommt zu dem Schluss, dass „*what Procopius suggests in his capacity as commentator is effectively belied by what he narrates*“. Er bezweifelt nicht die Ernsthaftigkeit von Prokops christlichen Zeichen – sie würden nur durch die übrigen Ereignisse konterkariert.

86 Prok. *Pol.* 2,26–27. Der Hinweis auf diese Belagerung im Exkurs ist Prok. *Pol.* 2,12,29.

die Belagerungswerke zu untergraben, die Leitern der Feinde einzuziehen und die Feinde auch im Kampf von Angesicht zu Angesicht zu besiegen. Die Belagerung endet mit Verhandlungen und einem schriftlichen Vertrag, der die Zahlung von fünf Kentenarien an Chosroes beinhaltet. Obwohl Prokop explizit das Vorhandensein einer religiösen Komponente bestätigt, wirkt sie sich nicht auf das eigentliche Geschehen aus.

Auch wenn Prokop die Abgarlegende in sein Narrativ aufnimmt und die mit ihr verbundenen christlichen Überzeugungen darlegt, göttliches Wirken sogar andeutet, geht er doch nicht so weit, diesen Überzeugungen oder gar den dahinterstehenden Erwartungen an göttliches Eingreifen einen größeren Platz einzuräumen. Seine Formulierung „sie [die Christen] erklärten nämlich ihre Stadt aus folgendem Grunde für unannehmbar“ als Einleitung zum Exkurs ist durchaus tonangebend. Insofern stellt der gesamte Exkurs eher eine Ergänzung als einen Paradigmenwechsel dar.⁸⁷ Die Intensität des Krieges beinhaltet nun auch eine göttliche Komponente, wird durch sie jedoch nicht determiniert. Vor dem Hintergrund einer weiteren Tatsache bietet sich daher der Begriff Ausweitung an. Denn sehr charakteristisch für diese Phase der römisch-persischen Kriege ist, dass alle Gesellschaftsschichten aktiv involviert gewesen sein sollen, dass also der Krieg auf alle Menschen des Reiches ausgeweitet wird. Direkt vor der Abgarlegende lässt Prokop einen Metzger mit dem vielsagenden Namen Aeimachos einen persischen Soldaten erschlagen,⁸⁸ im weiteren Verlauf des Krieges nach 540 nehmen vermehrt Bischöfe diplomatische Funktionen ein,⁸⁹ und bei der großen Belagerung Edessas betont Prokop mehrmals, dass nicht nur Soldaten, sondern auch Bauern und Teile des *demos*, ja sogar Frauen und Kinder in die Verteidigung der Stadt involviert gewesen seien.⁹⁰

Über den Exkurs zur Abgarlegende ließe sich noch deutlich mehr sagen. Von Mutmaßungen zur Lacuna über interessante Details der Überlieferung bis hin zur Rezeption von Prokops Version bei späteren Autoren wie Euagrius – es müssen an dieser Stelle einige Dinge offenbleiben. Allerdings erlauben auch die bisherigen Beobachtungen einige sehr indikative Schlüsse über Sinn und Zweck der Episode. Erst einmal ist die Aufnahme der Abgarlegende für Prokop zwar ungewöhnlich, weil sie thematisch ungewöhnlich weit in christliche Narrative hineinreicht. Angesichts der nachweislich existierenden christlichen Leser des Werkes und der vielen Genreüberschneidungen, die das sechste Jahrhundert kennzeichnen, bedarf sie aber keiner grundsätzlichen Rechtfertigung. Die Tatsache, dass Prokop das Thema behandelt, und die Art und Weise, wie er dabei vorgeht, exemplifiziert einen zentralen Aspekt der späten Phase der römisch-persischen Kriege nach dem Ende des „Ewigen Friedens“. In dieser besteht für das Römische Reich über einen längeren Zeitraum ein existenzieller Druck, der ein-

⁸⁷ Ähnlich Börm (2007) 269–272, der in Edessa eher eine Ausnahme sieht und betont, dass in den weitaus meisten Fällen bei Prokop rationalistische Motive die religiösen Aspekte dominieren – auch für die Perspektive des Großkönig

⁸⁸ Prok. *Pol.* 2,11,7–13. Hier kommt ebenso eine christliche Ebene hinzu, weil als Vergeltung eine Kirche ausgerechnet des heiligen Michael abgebrannt sei.

⁸⁹ Prok. *Pol.* 2,24.

⁹⁰ Prok. *Pol.* 2,27,23 und 33–35.

hergeht mit der Mobilisierung aller verfügbaren, bis dahin inaktiven Mittel. Zivile Teile der Bevölkerung greifen aktiv in das Geschehen ein, und werden von den Umständen dazu gebracht, militärische Aufgaben zu übernehmen. Und es kommt zu einer stärkeren Aufladung des Konfliktes, zu einer Betonung der besonderen Bedeutung jedes Kampfes vor dem Hintergrund religiöser Implikationen. Prokop nutzt die Abgarlegende hier proaktiv, indem er ihr eine neue Rahmung gibt. Die Abgarlegende wird von ihm bewusst romanisiert und um diejenigen Teile der Geschichte gekürzt, die die besondere Bedeutung der Stadt Edessa allein hervorheben. Damit vollzieht Prokop bis zu einem gewissen Grad die Normalisierung Edessas. Effektiv propagiert er die Identifizierung Edessas als Stellvertreter und Identifikationssymbol des gesamten Reiches. Statt ihren exponierten Status als Alleinstellungsmerkmal hervorzuheben, und damit ein Vorbild zu schaffen, wie es Eusebios mit seiner Darstellung im Kontext der konstantinischen Wende versuchte,⁹¹ wird Edessa in den *Kriegen* zur Nagelprobe des gesamten Konzeptes römischer Städte im Konflikt mit den Persern. Damit erfüllt die Abgarlegende auch ihren zweiten Zweck: Durch die historisch belegbare Uneinnehmbarkeit Edessas (die Prokop auf indirektem Weg auf göttliches Wirken zurückführt) minimiert der Exkurs den Anschein der Gefahr eines tatsächlichen Zusammenbruchs der Römischen Herrschaft im Osten. Diesen Eindruck verstärkt Prokop zudem über die Personalisierung von Siegen und Niederlagen, guten und schlechten Entscheidungen und der damit einhergehenden Verschleierung struktureller Probleme. Dies ist allerdings eindeutig charakteristisch für das gesamte Werk. Insofern ist Abgar für Prokop also vor allem eines: ein kommunikatives Angebot, das *interpretive communities* bereitwilliger oder zurückhaltender aufnehmen konnten. Es würde sich anbieten, dem Exkurs zu entnehmen, dass Gott auf Seiten der Römer sei und entsprechend auch Niederlagen nur Teil eines größeren Plans seien. Insofern eignet sich der Exkurs als *exemplum* im Gespräch über Heilsgeschichte und ihre Vereinbarkeit mit den Wirren der erlebbaren Welt, die in manchen Milieus besonders großen Nachhall finden. Gleichzeitig ist er eine Parabel regional konstituierter Gemeinschaften der römischen Peripherie, die seit Jahrhunderten ihre Zugehörigkeit zum Römischen Reich verhandelten. Für syrische, armenische oder ägyptische Eliten, ihre regionalen christlichen Identitäten und die Frage nach ihrem Schicksal im Reichskontext enthält der Exkurs eine ganz andere Brisanz. Abgar und das Mandyllion lassen sich jedoch fast ebenso sehr aus zentraler Perspektive, aus einem konstantinopolitanischen Milieu heraus lesen. Verantwortung und Bindung der Peripherien an das Reich und seine Zentrale sind für ein solches offensichtliche Themen, die Prokop behandelt. Weniger vordringlich durchziehen diese Angebote große Teile der *Kriege*. An einem Beispiel können wir sie entsprechend nachvollziehen, ohne dass wir sie von vornherein dort vermuten würden.

91 So vermutet von Mirkovic (2004) 120–122. King (2018) 76 ist dagegen skeptisch.

3 Fränkische Geschichte und die Dynamik des Barbarendiskurses

Von allen wichtigen Konfliktparteien der *Kriege* sind die Franken diejenige, die am wenigsten greifbar wird, deren Charakterisierung durch Prokop auf den ersten Blick zwar eindeutig negativ ausfällt, die aber nichtsdestoweniger rätselhaft bleibt. Die Franken sind in allen Phasen der Auseinandersetzung in Italien präsent, und dominieren außerdem die Konstituierungsphase des Krieges mit einem langen Exkurs über gallische Geschichte und die vielfältigen Bündnisse, Kriege, Hochzeiten und Verrate, die sie am Übergang vom fünften zum sechsten Jahrhundert prägten. Die Einschätzungen zu Prokops Einstellung gegenüber den Franken fallen insgesamt schematisch und unzufriedenstellend aus: Die Forschung ist sich mehrheitlich darüber einig, dass Prokop die Herrscher über Gallien als Eidbrecher und Barbaren betrachtete.⁹² Diese Einschätzung stützt sich im Grunde auf zwei Dinge: einerseits auf Prokops Aussage, die Franken hätten nach ihrer Invasion Norditaliens im Jahre 539 Menschen geopfert und würden keine echten Christen sein, und zum anderen auf das tatsächlich auffallend vernichtende Urteil, „dieses Volk ist ja, was Treu und Glauben angeht, das unzuverlässigste (τὰ ἐς πίστιν σφαλερώτατον) in der ganzen Welt.“⁹³

So zutreffend die Interpretation dieser beiden Aussagen auch sein mag, kratzt sie doch nur an der Oberfläche der komplexen Rolle, die die Franken im Narrativ der *Kriege* einnehmen, und die keineswegs auf simple Ablehnung reduziert werden sollte. In jedem Fall wäre es nötig, Gründe und Nuancen dieser Ablehnung eingehender zu untersuchen. Denn obwohl Prokop einen wichtigen Teil der merowingischen Geschichte behandelt, zu dem es fast keine zeitgenössischen Quellen gibt, und der sonst fast ausschließlich von Gregor von Tours behandelt wird, wird Prokops teilweise zusammenhängendes merowingisches Narrativ sowohl von der Merowingerforschung als auch der Prokopforschung viel zu wenig Beachtung geschenkt. Während der Frankenexkurs von Agathias schon in den 1960er Jahren ausführlich kommentiert wurde,⁹⁴ sind Überlegungen zu Prokops Franken rar gesät. Die für die Merowinger zentralen Monographien von Wood, Halsall und Reimitz beziehen sich nur in Einzelfällen auf Prokop,⁹⁵ und auch in Aufsätzen etwa zu Chlodwig erscheint Prokop höchstens am Rande.⁹⁶ Auf die Hintergründe von Prokops Text gehen nur zwei Aufsätze ein, die aber jeweils Spezifika behandeln: Einmal den notorischen Fall der Arborycher, und dann die Beziehung der Franken zu

⁹² So Reimitz (2015) 79f. Eine ähnliche Synthese in Cameron (1985) 211–213.

⁹³ Prok. Pol. 6,25,9–10 und 6,25,2. So bilanziert auch Wiemer (2022) 303, der unter anderem eine zusammenfassende Darstellung der Franken bei Prokop liefert.

⁹⁴ Cameron (1968).

⁹⁵ Wood (1994) erwähnt Prokop auf zwei Seiten, Halsall (2007) 303–310 verwendet Prokop für Vandalen und Goten ausführlich, für Franken jedoch nur in einem Punkt – der sonderbaren Situation der Arborycher. Auch Reimitz (2015) 79f. bezieht hauptsächlich die Arborycher ein.

⁹⁶ Charakteristisch hier Becher (2014) 46, der zustimmend Wallace-Hadrill mit den Worten zitiert: „Clovis is Gregory’s (of Tours) Clovis, whether we like it or not.“

Britannien im entsprechenden Exkurs.⁹⁷ Die ausführlichste Analyse von Prokops Franken ist angesichts dieser weitgehenden Vernachlässigung Averil Camerons ungefähr vier Seiten lange kursorische Betrachtung in ihrer Monographie von 1985.⁹⁸ Cameron hätte in ihrer allgemeinen Einschätzung zu Prokops Exkursen kaum zutreffender sein können. Diese seien „shaped by literary aims, personal opinion and wider changes in Byzantine policy; moreover, references to the same people in different parts of Procopius' work need always to be considered in the light of their placing within the work and its development.“⁹⁹ Trotzdem ist ihre Interpretation zu den Franken unterkomplex. Prokop habe „actually had very little information“ über die Vorgänge in Gallien, und seine Darstellung lasse sich auf zwei Hauptmotivationen zurückführen: Die Franken seien qua Autopsie verräterisch, und ihr freies Schalten und Walten Illustration von Justinians gescheiterter Bündnis- und Subsidienpolitik. Tatsächlich würde Prokops Darstellung in der Forschung sogar zu viel Gewicht gegeben werden.¹⁰⁰

Angesichts dieser unbefriedigenden Tiefe der Rezeption durch die Geschichtswissenschaft wäre es notwendig, Prokops Narrativ einer Neubewertung hinsichtlich der Franken zuteilwerden zu lassen. An dieser Stelle muss sich die Neubewertung aus offensichtlichen Gründen auf den entsprechenden Exkurs beschränken. Schon hier können jedoch mit textnahen Analysen und Vergleichen grundlegende und gleichzeitig weitergehende Thesen formuliert werden.

Der Exkurs ist, wie so viele andere Exkurse, einerseits thematisch bedingt und andererseits mit Blick auf die Struktur des Textes sorgfältig platziert. Der unmittelbare thematische Anlass für den Exkurs ist die Feststellung, dass der neue Gotenkönig Wittigis nicht alle seine Truppen für den Kampf gegen Belisar sammeln konnte, weil er an der Grenze zu den Franken Einheiten stehen lassen musste.¹⁰¹ Daraus ergibt sich für Prokop die Notwendigkeit zu erklären, wer die Franken seien und warum der Gotenkönig darauf bedacht war, defensive Maßnahmen gegen diese Nachbarn aufrecht zu erhalten. Für die Textstruktur und das Narrativ der *Kriege* ist der Exkurs jedoch nicht minder wichtig. Er trennt den Auftakt des Krieges in Italien – die Einnahme Neapels durch Belisar und die Mobilisierung der Goten – vom Beginn des Feldzugsgeschehens, das die folgenden vier Bücher bestimmen wird. Die Beschäftigung mit den Franken ist in diesem Sinne auch eine implizite Ankündigung der Probleme, die diese den beiden hauptsächlichen Kriegsparteien in Italien noch bereiten würden. Implizit deswegen, weil die Franken außer in ihrem Exkurs im gesamten fünften Buch keine Rolle spielen. Erst am Ende des sechsten Buches berichtet Prokop von einem kurzen Einfall des Frankenkönigs Theudebert, nachdem zuvor burgundische Truppen auf fränkischen Befehl den Ostgoten geholfen hätten, Mailand einzunehmen.¹⁰²

⁹⁷ Vgl. Bachrach (1970) und Thompson (1980).

⁹⁸ Cameron (1985) 211–215.

⁹⁹ Cameron (1985) 215.

¹⁰⁰ Cameron (1985) 213f.

¹⁰¹ Der Exkurs findet sich in Prok. *Pol.* 5,12–13.

¹⁰² Fränkische Hilfe vor Mailand: Prok. *Pol.* 6,12, Theudeberts kurze Invasion Prok. *Pol.* 6,25.

In der Tat ist der Frankenexkurs also in erster Linie ein Vorgriff, obwohl er für die Chronologie analeptisch ist: Alle dort beschriebenen Ereignisse sind Vorbedingungen für das zugrundeliegende Problem, dass Wittigis einen wichtigen Teil seines Heeres im Norden belassen musste.

Die vielen wichtigen Details des Exkurses machen vor jeder Analyse jedoch eine ausführlichere Vorstellung seines Inhaltes notwendig. Die zum Exkurs überleitenden Zeilen deuten an, wie Prokop sein Thema rahmen wollte.¹⁰³

Ἐπειτα δὲ ἅπαντας Γότθους πανταχόθεν ἀγείρας διείπέ τε καὶ διεκόσμει, ὅπλα τε καὶ ἵππους διανέμων κατὰ λόγον ἐκάστω, μόνους δὲ Γότθους οἱ ἐν Γαλλίαις φυλακὴν εἶχον, δέει τῶν Φράγγων οὐχ οἷός τε ἦν μεταπέμπεσθαι. Οἱ δὲ Φράγγοι οὗτοι Γερμανοὶ μὲν τὸ παλαιὸν ὠνομάζοντο. ὄντινα δὲ τρόπον τὸ ἐξ ἀρχῆς καὶ ὅπη ὠκημένοι Γαλλίας τε ἐπεβάτευσαν καὶ διάφοροι Γότθοις γεγένηται, ἐρῶν ἔρχομαι.

Dann zog er die Goten von allen Seiten her zusammen, legte Stammrollen an und gliederte sie in Abteilungen, wobei er nach Gebühr einem jeden Waffen und Pferde gab. Nur die Goten, die in Gallien als Besatzung lagen, konnte er nicht herbeiholen; die Furcht vor den Franken ließ dies nicht zu. Die Franken hießen in alter Zeit Germanen. Wo sie zuerst wohnten, wie sie nach Gallien kamen und sich mit den Goten verfeindeten, will ich jetzt berichten.

Mit diesen Worten ist angedeutet, dass der Exkurs nicht nur politische Ereignisse aufgreifen, sondern auch ethnographische Schwerpunkte haben wird. Dass Franken hier mit Germanen gleichgesetzt werden, ist gleichermaßen banal wie bedeutsam und wurde an anderer Stelle analysiert.¹⁰⁴ Trotz der bereits angekündigten Erweiterung des Themas um ethnographische Details, verwundert es, dass der Exkurs dann mit einer Erkundung des Mittelmeerraums beginnt, die ihren Startpunkt in Gadeira hat, dem heutigen Cádiz.¹⁰⁵ Nach Bemerkungen über die Quelle des Nils und den Pyrenäenpass, dessen Name ironischerweise „Alpen“ ist, fokussiert Prokop jedoch bald auf Gallien. Dieses sei bedeutend größer als Spanien, und werde von Rhône und Rhein durchflossen, wobei dieser Fluss in das nördliche, jener in das Tyrrhenische Meer fließe. Das Land sei geprägt von Sümpfen, wo immer schon die Germanen gelebt hätten, die früher (τὸ παλαιὸν) nie wichtig gewesen sein, heute aber als Franken bekannt seien. Außerdem werde Gallien von Arborychern, Burgundern, Thüringern, Sueben und Alamannen besiedelt, wie Hispanien auch sei es früher römische Provinz gewesen.

Auf diesen Überblick folgt nun die Episode über die rätselhaften Arborycher, die den Franken an Stärke überlegen gewesen seien und sich zuvor im römischen Militärdienst ausgezeichnet hätten. Unter anderem wegen der Tatsache, dass beide Christen (und nicht Arianer, Ἀρειανοῖς) gewesen seien, hätten sie sich jedoch mit jenen zusammengeschlossen, und auch die restlichen in Gallien verbliebenen römischen Truppen

¹⁰³ Prok. *Pol.* 5,11,28–29.

¹⁰⁴ S.o. 78f.

¹⁰⁵ Veh hat in seiner Übersetzung aus Γάδειρα leider Gadara macht, und damit eine Verwechslung mit Gadara im heutigen Jordanien provoziert.

inkorporiert.¹⁰⁶ Auch diese seien vor allem wegen der konfessionellen Überschneidungen dem Bündnis beigetreten, nachdem die römische Autorität in Gallien erloschen war.

Erst nach dieser Episode geht Prokop dazu über, die kriegerischen und diplomatischen Entwicklungen im Detail zu schildern. So hätten zuerst die Wisigoten den südlichen Teil Galliens erobert (wohl im Zuge der Auseinandersetzung zwischen Odoaker und Theoderich), und dann hätte Theoderich die Position der Ostgoten gestärkt, indem er seine Töchter an den Wisigotenkönig Alarich und den Thüringerkönig Hermenegried verheiratet habe. All das sei aus Furcht vor der Aggressivität der Franken geschehen. Diese hätten sich daraufhin gegen die Burgunder gewendet und mit Hilfszusagen Theoderichs den Großteil von deren Herrschaftsgebiet besetzt (die Hälfte davon jedoch den Ostgoten überlassen müssen wegen der zwar versprochenen, aber nicht geleisteten Hilfszusagen). Scheinbar unersättlich hätten sich die Franken danach in einen Krieg gegen die Wisigoten gestürzt, die die Ankunft ostgotischer Unterstützung nicht abwarten wollten und in einer offenen Feldschlacht bei Carcassonne den Franken unterlagen. Die Tatsache, dass Alarich in der Schlacht gestorben sein soll, führt zu der eindeutigen Identifizierung der Schlacht als Schlacht von Vouillé im Jahr 507, die der Höhepunkt der Herrschaft Chlodwigs im Narrativ Gregors von Tours ist.¹⁰⁷ Interessant ist, dass in der Folge Theoderich den Schatz Salomons aus Jerusalem erbeutet haben soll. Gerade hinsichtlich der diskursiven Verbindung von Macht mit christlich-heiligen Artefakten (üblicherweise Reliquien) in der Spätantike ist diese Erwähnung höchst aufschlussreich.¹⁰⁸ Es ist aus Prokops Darstellung nicht ersichtlich, wie der Schatz nach Carcassonne gekommen sein soll, wo Theoderich ihn nach dem Rückzug der Franken in Besitz genommen habe.

Die Folgen der Schlacht sind auch in Prokops Exkurs beträchtlich: Die Franken hätten Gallien vollständig kontrollieren können, vor allem jedoch hätte Theoderich seine Herrschaft über das Wisigotenreich etablieren können, weil er nach Alarichs Tod die Vormundschaft für den noch unmündigen Thronfolger übernommen habe. Dadurch seien West- und Ostgoten nach und nach zu Verwandten geworden,¹⁰⁹ weil sie nun untereinander geheiratet hätten und vom selben Herrscher regiert worden wären. Mit dieser Verwandtschaft etabliert Prokop allerdings auch eine thukydideische Analysekategorie: *ξυγγένεια* ist ein Schlüsselbegriff der frühen Kapitel des *Peloponnesischen Krieges* und nimmt als Präfiguration der komplexen Bündnissituationen bei Ausbruch des Krieges zwischen Athen und Sparta eine wichtige Rolle ein.¹¹⁰ Die danach berichtete schleichende Usurpation des Goten Theudis,¹¹¹ der mit einer Privatarmee und der fi-

106 Prok. *Pol.* 5,12,14–19.

107 Zu Vouillé als Phänomen in den Quellen vgl. Shanzer (2012), Mathisen (2012) und Stadermann (2016).

108 Vgl. dazu kursorisch Leppin (2020).

109 Im Griechischen steht *ξυγγένεια*, was Veh (und viele deutsche Wörterbücher) als „Blutsverwandtschaft“ übersetzen. Diese ethnischen Untertöne sind hier unangemessen.

110 Fragoulaki (2013) 59–81.

111 Die unbestimmte Bezeichnung Gote bezieht Prokop generell auf die italienischen Ostgoten.

nanziellen Unterstützung seiner reichen römischen Frau eine alternative Herrschaft habe aufbauen können, steht im Kontrast zu Prokops eigener Schlussfolgerung, auch wenn Theoderich die effektive Herrschaft des Theudis (den Prokop als τύραννος bezeichnet)¹¹² respektiert habe und ihn weitestgehend habe gewähren lassen.

Der Tod Theoderichs habe das erreichte Gleichgewicht allerdings kippen lassen. Die Franken hätten ihre Furcht vor den Goten abgelegt und sich sowohl die Thüringer als auch die Burgunder untertänig gemacht. Der Wisigotenkönig Amalarich habe dann zugestimmt, die Schwester des Frankenkönigs Theudebert zu heiraten,¹¹³ während West- und Ostgoten das südliche Gallien neu unter sich aufgeteilt hätten und Theoderichs Subsidienpolitik *ad acta* gelegt hätten. Auch der von Theoderich eroberte Wisigotenschatz sei von Athalarich restituiert worden. Allerdings sei dieser neue Versuch des Ausgleichs zwischen den drei Parteien nach kurzer Zeit gescheitert, weil die konfessionellen Unterschiede zwischen Amalarich, einem Arianer, und der Schwester Theudeberts zu Streit und Beleidigungen geführt habe. Theudebert habe daraufhin den Wisigoten den Krieg erklärt und sie entscheidend geschlagen – Amalarich sei zu Tode gekommen. Gallien sei dadurch fast vollständig an die Franken gefallen. Der Versuch eines Bündnisses von Franken und Ostgoten, ausgelöst durch Belisars Invasion Siziliens, sei schließlich daran gescheitert, dass Theodahat kurz vor Abschluss der Verhandlungen ermordet worden sei. Zum Zeitpunkt der Invasion Belisars in Italien sei daher kein Vertrag gültig gewesen, weswegen Wittigis „die tapfersten“ Goten unter ihrem General Markias in Gallien stehen lassen musste.¹¹⁴

An diesem Punkt könnte der Exkurs im Grunde beendet sein, hat er doch die grundsätzliche Problematik, die ihn notwendig machte, ausreichend erklärt. Allerdings führt Prokop nun weiter aus: Wittigis habe Markias und seine Truppen nicht für stark genug gehalten, den Franken tatsächlich Einhalt zu gebieten. Deswegen habe er, von Prokop in Form einer wörtlichen Rede formuliert, den gotischen Heerführern vorge schlagen, Gallien den Franken grundsätzlich abzugeben, um sich auf einen Gegner konzentrieren zu können und sich zusätzlich die Unterstützung der Franken zu sichern. Dem hätten die Goten zugestimmt, sodass die Franken Gallien und 20 Kentenarien Gold jährlich erhielten, und dafür den Goten heimlich verbündete Truppen zur Verfügung stellten. Ein offenes Bündnis sei unmöglich gewesen, weil die Franken vorher mit den Römern ein Übereinkommen geschlossen hätten.¹¹⁵ Zudem könnte Wittigis Markias aus Gallien abziehen. Hervorzuheben ist, dass Prokop die Dreiteilung des fränkischen Herrschaftsbereiches hier zum ersten und einzigen Mal anspricht: Die fränkischen Könige Childebert (Ιλδιβετρος), Chlothar (Κλοαδάριος) und Theudebert hätten den hinzugewonnen Teil Galliens und die Tribute unter sich aufgeteilt. Dieses Bündnis ist

¹¹² Prok. *Pol.* 5,13,51.

¹¹³ Tatsächlich heiratete Amalarich die Tante Theudeberts, Prokop verwechselt durchgängig Theudebert mit Childebert. Zu Amalarichs Herrschaft vgl. nun Poveda Arias (2020).

¹¹⁴ Prok. *Pol.* 5,13,15.

¹¹⁵ Das Zustandekommen dieses Übereinkommens ist nicht Teil des Exkurses. Prokop berichtet davon früher, Prok. *Pol.* 5,5,8–10.

nun allerdings exakt dasjenige, das Theodahat vor seiner Ermordung mit den Franken ausverhandelt haben soll. Prokop widmet dem endgültigen Abschluss der Verhandlungen also noch eine längere Rede des Wittigis und weitere Ausführungen, ohne dass sich an den Bedingungen irgendetwas geändert habe. Den Exkurs schließt die Feststellung, dass Wittigis nun Markias zu sich bestellte. Das Narrativ wechselt daraufhin wieder zur römischen Perspektive und Belisars Entscheidung, nach Rom marschieren zu lassen.

Wie auch im Fall des Herulerekkurses – den Prokop damit begründet, dass er zeigen wolle, wie die Heruler in römische Dienste getreten sind, der am Ende jedoch beweist, dass die Heruler für die Römer nie verlässliche Partner hätten werden können – ist der Frankenexkurs bis zu einem gewissen Grad eine widersprüchliche Konstruktion: Prokop geht aus von der Prämisse, dass Wittigis wegen der Franken seine nördliche Grenze nicht entblößen durfte. Die Auflösung des Exkurses belegt dann jedoch, warum das Entblößen der Grenze eben doch Realität werden konnte. Dennoch ist der gesamte Exkurs bis zu einem gewissen Grad konsistent. Er beweist nicht, was es zu beweisen gab, und er ist auch nicht besonders erfolgreich, wenn es darum geht, den expliziten Untersuchungsgegenstand zu erhellen; weder die Vorgeschichte noch Kultur, Traditionen oder das königliche Geschlecht der Franken werden wirklich von Prokop behandelt. Was den Exkurs thematisch zusammenhält, ist vielmehr das konsequente Nachvollziehen des Kräftegleichgewichts in Gallien und wie sich die drei im sechsten Jahrhundert bestimmenden *regional player* als Machtkonstellation dort entwickelten. Im Grunde analysiert Prokop die für den italienischen Kriegsschauplatz durchaus wichtige Frage, womit an der nördlichen Grenze zu rechnen sein muss angesichts der Vorgeschichte dreier konkurrierender Mächte mit wechselnden Allianzen.

Anders als sein Kontinuator Agathias ist Prokop nicht prinzipiell am „Wesen“ der Franken interessiert.¹¹⁶ Er geht auf keine distinkten Charakteristika ein, wie es zum Beispiel bei Herulern, Mauren, Anten und Sklaveniern der Fall ist. Die Tatsache, dass die Franken nicänische Christen waren, verwendet er zwar, um bestimmte Entwicklungen logisch herzuleiten, sie wird jedoch nicht in letzter Konsequenz erläutert oder anderweitig kontextualisiert. Auch die doch auffällige Dreiteilung der Herrschaft, beziehungsweise die Existenz dreier fränkischer Königreiche, wäre sowohl ethnographischer Überlegungen wert als auch wichtig, was den weiteren Ausblick fränkischer Expansion betrifft.¹¹⁷ Prokop geht jedoch ohne jede Erklärung von „die Franken“ zu Theudebert, und von Theudebert zu drei gleichberechtigten Königen als Protagonisten über, ohne dies je zu problematisieren. Das hat zum Ergebnis, dass Prokop eigentlich prinzipiell nichts über die fränkischen Könige berichtet. Chlodwig, obwohl chronologisch wie

¹¹⁶ Die Gründe für diese starke Diskrepanz sind ausführlich diskutiert worden, und werden inzwischen entweder auf einen anderen historiographischen Ausblick oder auf eine andere politische Großwetterlage zurückgeführt. Vgl. dazu Reimitz (2019) 57f. mit einer Rekapitulierung der Positionen.

¹¹⁷ Zu den diversen unterschiedlichen politischen Motiven der merowingischen Königreiche schon in der Mitte des sechsten Jahrhunderts vgl. Lin (2021), der belegt, dass diese Diversität auch eindeutig Auswirkungen auf den italischen Kriegsschauplatz hatte.

thematisch einer der Hauptakteure des Exkurses, wird überhaupt nicht erwähnt. Auch Theudebert wird nur im Zusammenhang mit seiner Schwester genannt. Dabei ist Prokop nicht nur insgesamt in seinem Werk an Personen und ihren Namen interessiert. Auch in diesem Exkurs werden viele Akteure mit Namen genannt: die Wisigotenkönige Alarich und Amalarich, der Thüringerkönig Hermenefried, Theoderichs Tochter Theudichusa sowie dessen Nichte Amalaberga und ihre Mutter Amalafrida werden alle neben den wechselnden Ostgotenkönigen erwähnt. Die Franken sind innerhalb des Exkurses die einzige Entität, der eigentlich keine personale *agency* zugeschrieben wird.

3.1 Exkurs: Gallische Geschichte in den Augen Prokops

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie genau Prokop über die Vorgänge in Gallien informiert war, und von welchen Faktoren seine Darstellung abhing. Denn nicht nur die Abwesenheit Chlodwigs ist auffallend: Der gesamte Exkurs ist auch chronologisch äußerst schwammig. Die einzigen Fixpunkte sind die Machtübernahme Odoakers und der Tod Theodahats. Der Rest der Chronologie ist vage und unbestimmt, mit einem Fokus auf einer inhärenten Abfolgelogik. Die verschiedenen Ereignisse folgen wortwörtlich aufeinander, ohne dass klar wäre, wie der Zeitabstand zwischen den Ereignissen aussieht. Die zeitliche Struktur wird fast ausschließlich von Begriffen wie ὅσπερ oder μετά organisiert. Da Prokops Hauptnarrativ sonst streng nach Jahren strukturiert ist, ist hier zumindest der Kontrast bemerkenswert.

Ganz generell ist die frühe fränkische Geschichte nebulös, und nur wenige Daten, Namen und Ereignisse sind unumstritten. Dass Prokop uneindeutig und arm an Details über die Franken ist, muss also nicht wundern. Das gilt besonders für Chlodwig und die Etablierung seiner Herrschaft im nordöstlichen Gallien, die üblicherweise an Gregor von Tours festgemacht werden. Dessen Narrativ ist, wenn auch detailreich, keineswegs eine reine faktengetreue Nacherzählung. Sowohl sein zeitlicher Abstand zu den Ereignissen – Gregor schrieb rund 100 Jahre später – als auch seine chronologische Struktur von regelmäßigen fünfjährigen Abständen zwischen Ereignissen, lassen begründete Zweifel zu.¹¹⁸ Unter anderem deswegen kommt wenigen zeitgenössischen Texten eine entscheidende Rolle zu. Das beste Beispiel hierfür ist die jahrhundertealte Debatte um einen frühen Brief der *Epistolae Austrasicae*, den der Bischof Remigius von Reims an Chlodwig geschickt hat. Die gesamte Briefsammlung hat in den vergangenen Jahren viel Aufmerksamkeit erfahren,¹¹⁹ wird jedoch in den Schatten gestellt von der geradezu

¹¹⁸ Dazu ausführlich Becher (2014) 47–52, mit Bibliographie, der allerdings keinen Grund für bewusste Verzerrungen vonseiten Gregors erkennen kann und daher dessen Chronologie grundsätzlich vertraut. Für einen historiographischen Überblick über die frühe Merowingerzeit vgl. Graceffa (2020).

¹¹⁹ Insbesondere die Datierung der Kollektion wird diskutiert. Vgl. Barrett und Woudhuysen (2016a) (für eine Datierung ins neunte Jahrhundert auf private Initiative aus einem Archiv in Trier) sowie Malaspina (2001), Müller (2018), Dumézil (2019b) und Gillett (2019) (alle für eine Datierung unmittelbar in die Nähe des spätesten Briefes am Ende des sechsten Jahrhunderts).

epischen Debatte um die Deutung und Datierung des zweiten Briefes der Sammlung.¹²⁰ Erschwert durch den Zustand der entsprechenden Handschrift, die noch im Mittelalter mehrere Redaktionen erfahren hat, wurde lange angenommen, dass Remigius in seinem Brief Chlodwig zur Herrschaft über die römische Provinz *Belgica secunda* gratuliere. Unabhängig vom sonstigen Inhalt des Briefes würde eine solche Gratulation einen frühen Schulterchluss gallischer Bischöfe mit dem aufstrebenden Chlodwig bedeuten, genauso wie eine Datierung des Briefes in die Nähe dessen Sieges über den Machthaber in Soissons, Syagrius. Damit wohl in den 480er Jahren entstanden, wäre alleine schon die Verwendung des Begriffes *Belgica Secunda* außergewöhnlich, und wurde deswegen unter anderem als Zeichen für eine starke Kontinuität römischer Strukturen im post-römischen Gallien gewertet.¹²¹ Tatsächlich ist die Lesart höchst zweifelhaft, die Handschrift ließe auch eine Lesung als „*secundum bellice*“ zu, die die jüngsten Editoren zu „*secundam (rei) bellicae*“, statt zu „*Secundae Belgicae*“ emendieren.¹²² Damit wäre die Datierungsfrage wieder völlig offen und dem restlichen Kontext würde wieder stärkeres Gewicht zukommen. Zum Tragen käme in dem Fall, dass der andere Brief von Remigius an Chlodwig üblicherweise in das Jahr 509 datiert wird, die übrigen Briefe des Remigius in der Briefsammlung eher noch später sind, und der Inhalt des Briefes an eine extrem kurze Form eines christlichen Fürstenspiegels erinnert: Chlodwig wird gleichzeitig als demütiger Herrscher gelobt und belehrt. Er solle auf seine Bischöfe hören und Witwen und Waisen unterstützen, gerecht sein und seinen Bürgern und ihren Sorgen gegenüber aufgeschlossen sein. Insgesamt lässt der Brief eher auf einen christlichen und gut etablierten König als Adressaten schließen,¹²³ dem sich der Bischof mit allgemein gehaltenen Ratschlägen und vor allem der Adskription ohnehin vorhandener Eigenschaften annäherte. Weil die Datierung von Chlodwigs Übertritt zum Christentum ein anderes schwieriges Thema ist (das wiederum unter anderem von der Datierung eines Briefes von Avitus von Vienne abhängt),¹²⁴ wird die Datierung des Briefes von Remigius auch durch die Annahme, dass Chlodwig schon Christ war, nicht besonders viel leichter.

Ohne, dass an dieser Stelle entschieden werden müsste, welche der beiden Lesarten plausibler ist, kann festgehalten werden, dass dieses zeitgenössische Dokument eine rare und vielbeachtete, allerdings auch keineswegs alles erklärende Quelle ist. An deren Interpretation hängt jedoch ein Rattenschwanz an Folgen für die Interpretation der

¹²⁰ Eine vollständige Aufarbeitung der Debatte seit dem 17. Jahrhundert in Barrett und Woudhuysen (2016b).

¹²¹ Diese Kontinuität wird von Poveda Arias (2019) trotz der frühen Datierung des Briefes und der Akzeptanz von *Belgica Secunda* angezweifelt. Poveda Arias macht vor allem die möglichen jeweiligen Vorteile einer Allianz des Remigius mit Chlodwig stark.

¹²² Vgl. Barrett und Woudhuysen (2016b) 489. Die traditionelle Lesung u. a. in Malaspina (2001) 62.

¹²³ Dass ein Fürstenspiegel prinzipiell an junge Herrscher und Prinzen gerichtet sei, ist ein Missverständnis. Hervorzuheben ist stattdessen, dass solche Werke vor allem panegyrischen Charakter zumindest in der Spätantike hatten. Vgl. dazu die Überlegungen zu Agapet auf S. 47f.

¹²⁴ Die frühe Datierung wäre 496/497, eine späte sogar nach 506/507, Heil (2014) 68f. Den modernen Beginn dieser Debatte bildet von den Steinen (1932), vgl. aber v. a. Becher (2014) 56–60. Vgl. auch den Kommentar zu Avitus' Brief in Shanzer /Wood (2002) 362–369.

frühen Konsolidierung von Chlodwigs Herrschaft. Ironischerweise stellen sich Agathias und Prokop die Frage überhaupt nicht, ob die Franken einmal nicht Christen gewesen waren –¹²⁵ und relegieren die gesamte Debatte damit (vielleicht zu Recht) zu den deutlich weniger interessanten Themen der fränkischen Geschichte.

Was zeitgenössische Briefe allerdings tatsächlich dokumentieren, sind relativ enge diplomatische Kontakte zwischen dem Frankenreich und Konstantinopel. Zwei Briefe Theudeberts und ein Brief seines Sohnes Theudebald (ebenfalls überliefert in den *Epistolae Austrasicae*) an Justinian belegen sowohl fränkische Versuche, die Anbindung an das Römische Reich aufrechtzuerhalten, als auch diplomatische Bemühungen Justinians in Richtung der post-römischen Politiken des Westens.¹²⁶ Ohne Frage waren die Entwicklungen jenseits der Alpen von Interesse für den Kaiser – mindestens seit seinem direkten militärischen Engagement in Italien. Verstrickungen römischer Kaiser in die Kampagnen und Karrieren Odoakers und Theoderichs lassen darüber hinaus vermuten, dass der Kontakt zu und das Interesse an den politischen Akteuren im Westen und den entsprechenden Machtverschiebungen niemals abgeflaut war. Ein permanentes Hin und Her über mögliche fränkische Unterstützung gegen Ostgoten und Langobarden sorgte dafür, dass die Franken in der kaiserlichen Diplomatie und Propaganda ein Thema blieben – und die wechselnden Umstände sich in wechselnden Charakterisierungen in der Historiographie niederschlugen.¹²⁷

Obwohl Gallien für den Kaiser nicht außerhalb des Wahrnehmungsbereiches lag, ist nicht von vornherein ersichtlich, dass auch die politische Öffentlichkeit des Reiches diese inzwischen peripher gewordene Region kannte und die dortigen Entwicklungen verfolgen wollte und konnte. Prokop als Teil dieser Öffentlichkeit ist nicht gleichzusetzen mit dem diplomatischen Korps des Kaisers. Es wird zwar regelmäßig postuliert, dass er seine engen Verbindungen zu militärischem und diplomatischem Personal nutzte, um an Informationen zu kommen, wirklich nachweisbar sind jedoch nur literarische Verbindungen, die auf eine nützliche Bibliothek schließen lassen. Prokops Beschreibung der versuchten Invasion Afrikas des Generals Basiliskos zum Beispiel beruht fast ausschließlich auf der Beschreibung von Priskos, obwohl es sich um ein denkwürdiges Fiasko handelt, dass mit Sicherheit auch in öffentlichen Akten sowie in der mündlichen Überlieferung präsent war.¹²⁸ Andererseits war Priskos eben Teil des diplomatischen Korps, und damit gleichzeitig einer der Autoren in Prokops Bibliothek wie auch Teilnehmer des öffentlichen Diskurses seiner Zeit und potentieller Informant für seine

¹²⁵ Prokops Zuschreibung von Menschenopfern sollte eher im Zusammenhang mit der Barbarentopik als in wirklich paganen Zusammenhängen gelesen werden.

¹²⁶ Zuletzt analysiert von Gillett (2019).

¹²⁷ So ist wohl Agathias' so offensichtlich positives Bild der Franken – im Gegensatz zu Prokop – zu erklären. Siehe Gillett (2019) 185.

¹²⁸ Prok. *Pol.* 3,6 sowie Priskos *Hist. Fr.* 53,3 (Blockley).

Zeitgenossen.¹²⁹ Dasselbe gilt für Olympiodoros oder Nonnos: Einerseits sind sie wie Priskos Autoren für die Nachwelt und wurden als Referenzen und Quellen von der Nachwelt verwendet, andererseits waren sie unzweifelhaft Teilnehmer eines tagesaktuellen Diskurses, die mit ihren persönlichen Erfahrungen die weitreichenden diplomatischen Kontakte des Kaisers in die breitere Öffentlichkeit transportierten.

Prokop hat für seine Darstellung gallischer Entwicklungen auf keinen uns bekannten Text zurückgegriffen. Es gibt auch keine Hinweise, dass in Konstantinopel ein Werk über die gallische Geschichte des fünften und sechsten Jahrhunderts geschrieben wurde. Ebenso wenig bezieht sich Prokop auf die Briefe, die von Theudebert und Theudebald an Justinian geschickt wurden. Obwohl Theudebert eine durchaus interessante Auflistung der vermeintlich von ihm kontrollierten Völker (*gentes*) in seine Korrespondenz integriert, die es wert wäre, in einen Exkurs über die Franken aufgenommen zu werden, entwirft Prokop ein eigenes Setting, das mit demjenigen Theudeberts nur die offensichtlichsten Überschneidungen hat.¹³⁰ Ob Prokop überhaupt Zugriff auf offizielle Dokumente dieser Art hatte, ist ohnehin fraglich – der Informationsaustausch über Diplomaten und personale Netzwerke jedoch sehr wahrscheinlich. Gerade kirchliche Funktionäre wie die *apocrisarii* der Bischöfe Roms waren sehr wahrscheinlich Knotenpunkte für den Informationsfluss in Konstantinopel.¹³¹

Anders als etwa Jordanes, der für seine *Getica*, und damit auch für seinen sehr kurzen Abriss der Beziehungen von Theoderich und den Franken- und Wisigotenkönigen explizit auf Cassiodor baute, hatte Prokop also keinen greifbaren Text als Grundlage. Dennoch ist Prokop nicht nur ergiebiger in vielen Details und ausführlicher insgesamt, sondern auch kohärent und nah an den aus anderen Quellen synthetisierten „realen“ Ereignissen. Trotz Auslassungen wie dem Namen Chlodwigs und Verwechslungen (Theudebert statt Childebert) ist Prokops Narrativ nicht nur selbstständig, sondern auch solide. Offenbar war es in Konstantinopel möglich, Informationen über Gallien zu sammeln, sowohl handfester Natur wie der Abfolge von Heiraten und Kriegen als auch legendären Materials wie der kurzen Episode über den Schatz Salomons, die auch Gregor von Tours berichtet. Dass bei solchem legendären Material die Details auseinandergehen, ist weniger verwunderlich, als dass dieses Material überhaupt in so verschiedenen Umständen wiedergegeben wurde.¹³²

¹²⁹ Ob Priskos eine direkte Quelle für Prokop war, ist zweifelhaft. Es wird mindestens von einer vermittelnden Quelle (wohl Eusthatios von Epiphaneia) ausgegangen, vgl. Cameron (1985) 209, und im Detail Brodka (2007).

¹³⁰ Neben der Herrschaft über Franken und Thüringer behauptet Theudebert, auch die Norsavi, Saxoni und Eucii zu beherrschen, und Pannonien zu kontrollieren. Die Franken würden von der Donau bis zum Ozean herrschen. Vgl. *Epist. Austr.* 20,2.

¹³¹ Vgl. Western (2015) für eine Analyse des Apokrisariats des späteren Papstes Gregor I. und die Wichtigkeit personaler Netzwerke für solche gesandtschaftlichen Positionen.

¹³² Vgl. Prok. *Pol.* 51,24,2 sowie Greg. *Tur. Franc.* 2,37. Im Falle Gregors ist es nicht verwunderlich, dass er annimmt, die Franken hätten den Schatz erbeutet, während Prokop davon ausgeht, dass der Schatz erst von Theoderich erbeutet, und später Amalarich übergeben wurde.

Generell ist der Vergleich mit Jordanes aufschlussreich. Wenn man davon absieht, dass für die Beziehungen von Franken und Goten in den *Getica* nur wenige Zeilen Platz ist, kann man erkennen, dass sich die Art der Informationen und der Grundtenor von Prokop nicht besonders unterscheiden. Jordanes benennt Chlodwig – als Lodoin – und führt einen General Theoderichs namens Ibba ein, der die Franken in einer großen Schlacht besiegt haben soll, wohingegen Prokop von keiner fränkischen Niederlage weiß. Ansonsten erklärt Jordanes unter Nennung vieler Namen die verschiedenen Heiratsverbindungen zwischen Franken und Goten, betont die Wichtigkeit Theoderichs bei der Eingrenzung fränkischer territorialer Ambitionen und erwähnt die Entwicklung von Theoderichs Leibwache Theudis und dessen Aufstieg zum König der Wisigoten. Hier unterscheiden sich die Berichte nur in Gewichtung und Varianten, Kernthemen und Perspektive sind hingegen identisch. Übrigens unterscheidet sich Prokop hierbei auch entschieden von seinem Fortführer Agathias, der in seinem Frankenexkurs jede Überschneidung mit Prokop vermeidet.¹³³ Obwohl Agathias die Vorgeschichte der Franken (in seinem Sinn also, was Prokop schon behandelt hatte) auch erklärt, ist in dieser Schnittmenge die Abhebung offensichtlich. Von der Schreibweise der Eigennamen, der Benennung Chlodwigs und der Analyse der Funktionsweise drei- oder viergeteilter Herrschaft bis zu den Kriegen gegen Alemannen und Burgundern – Agathias' Exkurs ist viel eher das Gegenstück zu Prokops Bericht als Jordanes, der einen völlig anderen intellektuellen Hintergrund und einen völlig anderen Zugang zu Informationen hatte. Dass Jordanes und Prokop gewisse Schnittmengen haben, ist bekannt. Insofern muss der Befund hier nicht als solcher verwundern. Erst die Hinzunahme von Agathias macht jedoch deutlich, wie weit bestimmte Diskurse und Themen verbreitet waren, und wie wenig Fragen des sozialen Milieus und der intellektuellen Nähe mit der Stabilität und dem Verschwinden dieser Diskurse zu tun haben.

Prokops Exkurs über Franken, Goten und das Gleichgewicht der Kräfte in Südfrankreich ist in mehreren Zusammenhängen eine Anomalie. Gerade die frühe Geschichte der Franken wie die Konsolidierung Chlodwigs sind extrem schwach belegt und schon die Chronologie der Ereignisse einigermaßen umstritten. Abgesehen von Gregor von Tours gibt es nur vereinzelte, teilweise widersprüchliche Dokumente, deren Interpretation überaus kompliziert ist.¹³⁴ Gregor wiederum ist mit einer klaren Agenda ausgestattet, aber nicht mit einer soliden und nachvollziehbaren Quellenbasis. Dass die Forschung den einigermaßen kohärenten Bericht Prokops hier größtenteils vernachlässigt, oder aber nur für Detailfragen konsultiert, ist dementsprechend verwunderlich. Problematisch ist aber auch Prokops Exkurs an sich, der anscheinend nicht auf uns bekannten Schriftquellen beruht, überraschende Überschneidungen mit Jordanes hat, und dem wenig späteren Exkurs des Agathias diametral entgegensteht. Am ehesten lässt sich Prokops Kenntnis (und teilweise Unkenntnis und Vernachlässigungen) also auf nicht näher zu definierende, möglicherweise diplomatische Kontakte, zurückführen.

¹³³ Vgl. Agath. *Hist.* 1,2–4.

¹³⁴ Zu Gregors Darstellung, und warum sie unumgebar ist, vgl. Murray (2016).

Die prinzipielle Existenz solcher Kontakte ist angesichts der überlieferten diplomatischen Korrespondenz Konstantinopels mit Theudebert und Theudebald sicher.

Sollte die Forschung Prokop also einen höheren Stellenwert einräumen? Sein Bericht ist nicht von offensichtlichen Verzerrungen gebrochen, und obwohl er keine klare Chronologie liefern kann, sind seine Informationen originell und ergeben eine klare Entwicklung. Es gibt jedoch zwei schwerwiegende Argumente dagegen: Zum einen liefert Prokop tatsächlich eher wenige „Tatsachen“. Sein Exkurs ist geprägt von allgemeinen Einschätzungen und nur einer Handvoll von zuordenbaren Ereignissen, die wiederum kaum etwas zum bereits vorhandenen Bild der frühen Frankenherrschaft hinzufügen. Selbst wenn die Forschung diese wenig ergiebige Gemengelage ernster nehmen würde, wäre zum anderen zu bedenken, dass Prokop seinen Exkurs nicht aus Ignoranz faktenarm gestaltet hat. Vielmehr verfolgt er eine Reihe an narrativen Zielen, die sich mit generischen Einschätzungen wie „fränkische Aggressivität“ besser erreichen lassen als mit einer klar geordneten Abfolge von Herrschern, Schlachten und Heiraten.

3.2 Die Franken sind eine Kreatur Roms

Eine wichtige narrative Konfiguration der ersten Phase des Exkurses ist die Betonung fränkischer Insignifikanz und günstiger Zufälle im Zusammenhang des Untergangs römischer Herrschaft in Gallien. Die meiste Zeit über seien die Franken ein unbedeutendes Volk gewesen: Mit dieser Bemerkung leitet Prokop von der geographischen Einleitung des Exkurses über zu den politischen Belangen. Bedeutender sind hier die Arborycher, die römische Untertanen und die Nachbarn der „freien“ Franken gewesen seien. Im Zusammenhang mit dem Ende der römischen Herrschaft hätten die Arborycher ihre Stellung als römische Soldaten (Ρωμαίων στρατιῶται) verloren und ihre alte politische Ordnung umgestürzt (πολιτείαν μεταβαλόντας). Prokop sieht nun diese Veränderung als Anlass für fränkische Versuche, die Arborycher zu unterwerfen. Es ist schwer ersichtlich, was Prokop mit der Veränderung der *politeia* gemeint haben könnte, und erst recht, in welcher Form die Franken einen solchen Wechsel als Bedrohung und/oder Chance wahrgenommen haben sollten. Klar ist nur, dass die Möglichkeit zur Erweiterung des eigenen Einflussbereichs, mithin der Austritt aus der Bedeutungslosigkeit, nur möglich gewesen sein soll, weil Rom seinen Einfluss auf die Region verloren hatte. Diese Erklärung ist genauso einleuchtend wie paradigmatisch. Ohne diesen Umstand, herbeigeführt durch die Wisigoten, die „ganz Hispanien und Gallien westlich der Rhône“ unter ihre Kontrolle gebracht hätten,¹³⁵ hätten die Franken keinerlei Möglichkeit zur Expansion gehabt.

Allerdings sei diese Expansion vor allem eher glücklichen Umständen geschuldet. Militärisch seien die Arborycher den Franken mindestens ebenbürtig gewesen, auf-

135 Prok. Pol. 5,12,12.

grund des gemeinsamen christlichen Bekenntnisses sei allerdings ein Bündnis möglich und für beide Seiten erstrebenswert gewesen. Erst durch diese Vereinigung wurde die weitere Ausdehnung des Machtbereichs möglich. Prokop geht jedoch noch weiter und führt zusätzliche, nicht näher definierte, römische Soldaten ein, die sich dem Bündnis der Arborycher und Franken angeschlossen hätten.¹³⁶ Zentrales Anliegen des Narrativs ist die Charakterisierung des Bündnisses als einziger Alternative zur römischen Herrschaft, ausgerechnet aufgrund konfessioneller Gräben. Alle anderen umliegenden Feinde fielen als aufnehmende politisch-militärische Entitäten aus, weil sie Arianer waren, was Prokop damit interessanterweise als prinzipiell nicht mit römischer Identität vereinbar darstellt. Hier begibt Prokop sich, bewusst oder unbewusst, in die Gesellschaft ostentativ christlicher, einem bischöflichen Milieu zuzuordnender Autoren, wie Victor von Vita oder Orosius. In ihrer Haltung gegenüber den Barbaren sowie ihrer strengen Identifikation guter Römer mit Orthodoxie und schlechter Römer und Barbaren mit Heterodoxie, liefern sie eine interessante Folie für Prokops Franken.¹³⁷ Die unmittelbare Bindung guter Eigenschaften an Orthodoxie ist insgesamt typisch auch für griechische Kirchenhistoriographen wie Sokrates oder Sozomenos.¹³⁸ Die Ausgangslage mit sich auf Reichsgebiet etablierenden und damit die römische Identität bedrohenden Barbaren ist jedoch im Osten weniger gegeben und entsprechend weniger historiographisch nachweisbar. Insbesondere Victor von Vita spitzt Identitäten und politische Zugehörigkeiten so zu, dass die Vandalenherrschaft und die Verfasstheit der von ihnen unterstützten homöischen Kirche konstant als marginal und fremd erscheinen.¹³⁹ Prokops Einteilung in kompatible und nicht-kompatible Barbaren ist insofern nicht ohne Vorbild – wenn auch dieses Vorbild für die klassizistische Historiographie wenig offensichtlich ist.

Dass Prokop im Anschluss die römische Identität dieser Soldaten hervorhebt, ihre traditionellen Sitten, Feldzeichen, Gesetze und Tracht beschreibt, betont umso mehr, dass die Franken zwar eindeutig nicht die Fortführung der römischen Herrschaft antreten würden, aber als einzige unverhältnismäßig von Rom profitierten. In diesem Abschnitt des Exkurses gibt es weder Herrscher noch Schlachten oder gar Handlungsmotive. Dass die Franken den Arborychern den Krieg erklären, ist genauso rätselhaft, wie die Tatsache, dass beide Seiten den Konflikt ad hoc zugunsten eines Bündnisses beenden – eines Bündnisses, das anscheinend in der unmittelbaren Auflösung der arborychischen Identität gipfelte. Von nun an werden ausschließlich die Franken als Ak-

¹³⁶ Prok. Pol. 5,12,16.

¹³⁷ Zu Victor von Vitas Barbarenbild vgl. ausführlich Howe (2007), bes. 156–182. Zu Orosius und seiner Projektion orthodoxer und römischer Identität vgl. nun Kahlos (2023).

¹³⁸ Leppin (2003) 243–245. In den vergangenen Jahren haben die griechischen Kirchenhistoriographen, vor allem Theodoret, außerordentlich viel Aufmerksamkeit erhalten. Vgl. etwa Van Nuffelen (2004), Berardi (2016) und Edwards (2021).

¹³⁹ Vgl. hierzu Whelan (2018) bes. 119f., der für Victor von Vitas Typologien den Begriff „emplotting“ verwendet, und damit auf die implizite Verwebung eines historiographischen Narrativs mit christlich-apologetischer Literatur verweist. Das Konzept geht zurück auf Sizgorich (2009).

teure erscheinen, Arborycher und Römer scheinen gleichermaßen in den Franken auf, beziehungsweise unterzugehen. Das einzig handlungsentscheidende Moment ist hier das nicänische Glaubensbekenntnis, wobei dazu bemerkt werden muss, dass den Franken von Prokop nie eine echte Entscheidung aufgrund des Bekenntnisses zugeschrieben wird. Durch dieses motiviert sind vielmehr die Arborycher und Römer, die sich nach einer Alternative zu Rom umsehen. Es verwundert nicht, dass auch alle weiteren fränkischen Handlungen des Exkurses von Fragen des Bekenntnisses vollständig unabhängig sind. Sogar im Falle der komplizierten Ehe zwischen dem arianischen Wisigotenkönig Amalarich und der Schwester (eigentlich Tante) Theudeberts sind nicht eigentlich die konfessionellen Unterschiede ausschlaggebend für den Kriegsausbruch, sondern die persönliche Kränkung von Theudeberts Schwester (Tante) infolge der gewaltsamen Bekehrungsversuche durch Amalarich.

Es ist vor diesem Hintergrund tatsächlich sogar logisch, dass Prokop das Thema der nicänischen Christianisierung der Franken nicht behandelt. Die Frage der Taufe Chlodwigs würde den Franken mehr Anteil am glücklichen Ausgang des römischen Niedergangs zugestehen als das vollständige Übergehen dieser historischen Entwicklung. Denn so erscheint die einzigartige Position, in der sich die Franken in diesem von Prokop skizzierten Szenario befinden, als vollständig unabhängig von eigenen Entscheidungen der Franken. Sie sind hier bewusst zufällig Nachbarn und Glaubensbrüder der verbliebenen römischen Truppen in Gallien und damit unverschuldet, aber gewissermaßen auch unverdient, die Erben der römischen Macht in Gallien.

Genauso wie die Taufe Chlodwigs ist auch dessen Sieg über den letzten nicht-gentilen Potentaten in Gallien, Syagrius, in Prokops Narrativ abwesend.¹⁴⁰ Natürlich ist völlig unklar, ob Prokop von dem einen oder dem anderen Ereignis überhaupt wusste. Allerdings wäre der Sieg über Syagrius der Logik fränkischer Expansion bei Prokop ebenso widerläufig wie eine Erwähnung der Taufe. Ein Sieg über einen Römer ist in diesem Exkurs nicht vorgesehen, weil der Exkurs beweisen soll, dass den Franken die Schlüssel zur Kontrolle Galliens in der Form freiwilliger und alternativloser Bündnisse mit „Römern“ in den Schoß gefallen waren. Daher ist Prokop auch die Identität der Arborycher völlig gleichgültig. Wichtig ist nur, dass sie mächtig, ehemalige römische Untertanen und nicänische Christen waren.

Wer oder was die Arborycher nun tatsächlich waren oder wen Prokop damit wirklich gemeint hat, sind deshalb Fragen, die nicht aufgrund des Exkurses allein beantwortet werden können. Von den beiden prominent vertretenen Alternativen, entweder einer Identifizierung als Bewohner der *Aremorica*,¹⁴¹ oder aber als ethnisch aufgeladene Repräsentation der römischen Truppen an der Loire,¹⁴² ergibt letztere zumindest mehr Sinn innerhalb der von Prokop gewählten Konfiguration. Allerdings erscheint es nachvollziehbarer, die dezidiert mit römischer und mit militärischer

¹⁴⁰ Zur Bedeutung der Taufe Chlodwigs vgl. Dumézil (2019a), zu Syagrius MacGeorge (2002) 111–136.

¹⁴¹ Bachrach (1970).

¹⁴² Halsall (2007) 304.

Identität gekennzeichneten übrigen Römer als tatsächliche römische Armee ohne politische Führung, und damit als Loire-Armee, zu lesen.

3.3 Lektionen im Umgang mit den Franken

Was treibt die ostentativ führungslosen Franken an? Prokop hat nie die Intention, diese Frage zu beantworten. Stattdessen stellt er Aggression und Expansionsdrang als Ausgangszustand dar, der nie ins Wanken gerät. Die zugrundeliegende Problematik ist viel eher, dass Wege gefunden werden müssen, diesem grundsätzlichen Aggregatzustand der Franken zu begegnen. Denn auf die Frage, wann sich deren Expansionsdrang zeigt, hat Prokop durchaus eine Antwort: Sobald sich die Möglichkeit dazu ergibt. So sollte bereits die rätselhafte Änderung der *politeia* der Arborycher verstanden werden: in Prokops Augen bot sie schlicht und ergreifend eine Gelegenheit, einen mit sich selbst beschäftigten Gegner zu überwinden, der außerdem seine imperiale Protektion verloren hatte. Nachdem sich die Franken mit römischen Truppen verstärkt haben, ist für deren neue Nachbarn sofort klar, dass ihnen keine Gelegenheit geboten werden darf und daher starke Bündnisse geschlossen werden müssen. Prokop lässt keinen Zweifel daran, dass die „Furcht vor der schon anwachsenden Macht der Germanen“ berechtigt war, diese seien inzwischen „volkreich (πολύανθρωπος) und stark geworden und übten offene Gewalttat gegen alle Nachbarn“.¹⁴³ Deshalb hätten die Thüringer und Wisigoten sich mit Theoderich in Italien zusammengetan und über Heiraten wirkungsvolle Allianzen geschmiedet. Dass die Franken daraufhin die Burgunder bekriegten, ist Prokop dementsprechend nicht einmal eine eigene Begründung wert.

Ähnlich gestaltet ist der Bericht über die spätere fränkisch-gotische Zusammenarbeit im Kampf gegen die Burgunder. Dieser Abschnitt des Exkurses ist konsequent aus der Perspektive Theoderichs erzählt, der klugerweise eine abwartende Strategie verfolgt haben soll, die sich die fränkische Aggressivität und militärische Macht zunutze machte. Nach deren militärischen Sieg habe er dennoch von den Gebietsgewinnen profitiert, die vertraglich festgelegt gewesen sein sollen. Die fränkische Perspektive braucht hingegen keinerlei Erklärung. Sie verhalten sich aggressiv und expandierend, wo sich Möglichkeiten bieten. Entsprechend bekämpften sie die Burgunder auch ohne gotische Unterstützung, nahmen fast deren gesamtes Gebiet ein, und mussten im Anschluss die Hälfte der Gebietsgewinne an die Goten abtreten. Während Theoderichs Abwägen und seine Motive ausführlich erklärt werden, bleiben die fränkischen Handlungen ohne Kontextualisierung, sie tun geradeheraus das, was die Leser von ihnen erwarten sollten. Der Gegensatz zwischen beiden Handlungsweisen wird auch syntaktisch deutlich, durch die Gegenüberstellung von *μὲν* und *δὲ*.¹⁴⁴

¹⁴³ Prok. Pol. 5,12,21.

¹⁴⁴ Prok. Pol. 5,12,28

Mit den gleichen Voraussetzungen geht Prokop auch die darauffolgende Episode an, die in der Schlacht von Carcassonne (eigentlich Vouillé) gipfeln sollte. Nachdem die Franken die Gebiete der Burgunder erobert hätten, seien sie stärker geworden und hätten den Respekt vor Theoderich verloren. Selbstverständlich hätten sie deshalb sofort einen Feldzug gegen die mit Theoderich verbündeten Wisigoten gestartet. Prokop schildert den gesamten Feldzug, der damit endete, dass die Franken „den Hauptteil Galliens in Besitz“ nahmen, ohne aktive Entscheidungen der Franken.¹⁴⁵ Inklusiv der ursprünglichen Initiative sind die Handlungen der Franken selbsterklärend, interessant ist nur, wie die Kontrahenten der Franken mit dem natürlichen Aggregatzustand derselben umgingen. Anders als Theoderich im vorherigen Beispiel sind Alarich und die Wisigoten nicht fähig, sich an die Umstände anzupassen. Anstatt auf die verbündeten Truppen zu warten, entscheiden sie sich, die (aus welchen Gründen auch immer) Carcassonne belagernden Franken anzugreifen. Alarichs Tod und der Verlust der Gebiete in Gallien sind für die Wisigoten die Konsequenz. Theoderich ist dann nur noch in der Lage, die von ihm kontrollierten Teile Galliens zu sichern.

Auf diese Niederlage folgt im Exkurs der Bericht über die Thronwirren im wisigotischen Spanien und wie Theoderich seinen Einfluss dort geltend machte. Im Anschluss kehrt Prokop jedoch erneut zum bekannten Muster zurück: Nach Theoderichs Tod habe niemand mehr „den Franken im Wege (οὐδενὸς σφίσιν ἐτί ἀντίστατοῦντος)“ gestanden, und konsequenterweise hätten sie also die Thüringer und die übrig gebliebenen Burgunder unterworfen.¹⁴⁶ Wieder geht Prokop mit keinem Wort auf nähere Gründe und handelnde Akteure ein – es ist wie bei allen vorherigen Fällen einfach das Wesen der Franken, das unausweichlich zu Aggression und Expansion führt. Anders als bei Herulern oder Anten und Sklaveniern wird die Psychologie der Franken jedoch nicht einmal explizit genannt.¹⁴⁷ Ihre Taten sprechen für sich und bedürfen keines Kommentars, keiner Einordnung und keiner Motivation. Daher kommen die Franken selbst wenig vor, obwohl der Exkurs dezidiert ihnen gewidmet ist. Aussagekräftiger und für das Publikum wichtiger ist es zu wissen, wie mit dem Problem „Franken“ umgegangen wurde. Prokop möchte gewissermaßen Strategien aufzeigen. Daher sind die verschiedenen Episoden des Exkurses so unterschiedlich: Jede stellt eine mögliche Strategie des Umgangs mit einem aggressiven und expandierenden Gegner vor. Erfolgreiche Strategien sind das Schließen übermächtiger Bündnisse und das Ausnutzen der Aggression zum eigenen Vorteil, schlechte Strategien sind Ungeduld gekoppelt mit Vertrauen in die

145 Prok. Pol. 5,12,40.

146 Prok. Pol. 5,13,1.

147 Bei den Herulern trägt dies der schöne Satz „Im Laufe der Zeit gewannen sie, was Macht und Volkszahl anlangte, einen Vorsprung vor allen benachbarten Barbarenvölkern; [wie zu erwarten war (ὡς τὸ εἰκός)] griffen [sie] also diese an, besiegten sie und plünderten sie aus.“ Prok. Pol. 6,14,8. Es wäre eine mögliche Erklärung, dass die Franken wegen ihres von Konstantinopel anerkannten Königtums keinen ethnographischen Duktus und keine Psychologisierung übergestülpt bekommen. Allerdings zeigen Agathias' Auslassungen über die Franken, dass Akzeptanz durch das Römische Reich niemanden vor ethnographischen Stereotypen bewahrte.

eigene Stärke und fehlende Reaktionen auf veränderte Bedingungen, etwa wenn sich ein stabiles Bündnis aufgelöst hat.

Unklug hat sich in den Augen Prokops auch der Wisigotenkönig Amalarich verhalten, als er aus Angst vor den Franken die Schwester, beziehungsweise Tante, Theudeberts heiratete, ohne die Implikationen mitzudenken. Eine Bündnisheirat über Konfessionsgrenzen hinweg muss als potentiell risikoreich eingestuft werden, besonders vor dem Hintergrund, dass Prokop überkonfessionelle Bündnisse zu Beginn des Exkurses kategorisch ausgeschlossen hat. Dass Amalarich dann gewaltsam versuchte, seine Ehefrau zum homöischen Glauben zu bringen, hat darüber hinaus einen sofortigen Anlass zum Krieg geliefert, und damit der fränkischen Aggression in die Karten gespielt.

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich eine interessante Perspektive auf Prokops Meinung zu Handlungsspielräumen im Umgang mit aggressiven Barbaren wie den Franken. Zum einen ist das die offensichtliche Austauschbarkeit der Franken gegen andere Barbaren. Es gibt kein Charakteristikum der Franken, das nicht auf einen beliebigen anderen Fall übertragbar wäre. Obwohl Prokop sich an anderer Stelle über die besondere Treulosigkeit der Franken beschwert, deutet im Exkurs nichts darauf hin, dass es sich bei den Franken um ein singuläres Problem handeln würde. Ein eigentlich unbedeutender Stammeszusammenschluss, der aus glücklichen Umständen Kapital schlagen konnte und dadurch zur Bedrohung einer Ordnung wird, ist geradezu ein paradigmatischer Fall, der sich auf viele Situationen im römischen Westen (und potentiell Osten) anwenden lässt.

Zum anderen fällt auf, dass Prokops Beispiele für intelligenten Umgang mit den Franken alle auf Theoderich zurückfallen. Es sind seine Stärke und sein vorausschauendes Handeln, die die Situation gegenüber den Franken (als quasi namenlosen Barbaren) beherrschbar machen. Hier scheint sich eine bei Prokop und generell im östlichen Mittelmeerraum relativ verbreitete positive Einstellung gegenüber Theoderich widerzuspiegeln. Es ist auf den ersten Blick geradezu paradox, wenn Pseudo-Zacharias erwähnt, dass Theoderich Rom gegen die Barbaren beschützen würde.¹⁴⁸ Am Ende ist schließlich Theoderich selbst Gote und damit eindeutig auch Barbar. Aber offensichtlich besteht prinzipiell die Bereitschaft, ihn als Abstufung und notwendigen Mittelfall gegenüber den „schlimmeren“ Barbaren zu akzeptieren.

Insgesamt muss man außerdem konstatieren, dass Prokop auch im Frankenexkurs konsistent seine Auffassung vertritt, dass gegenüber den das Reich bedrohenden Verbänden an allen Grenzen des Reiches nur eine konsequente Politik der Stärke gezeigt werden könne. Die an anderen Orten formulierte Position, dass Barbaren mit Verträgen und Subsidien nicht kontrolliert werden könnten, ist hier nicht explizit gemacht. Trotzdem sind im Exkurs alle erfolgreichen Lösungen auf fühlbarer militärischer Überlegenheit basiert. Der Versuch der direkten Diplomatie mit den Franken schlägt fehl (wobei hier eine Reihe von Faktoren zum Tragen kommt), und die Prädisposition

¹⁴⁸ Ps.-Zach. *Chron.* 7s u. 12d. Passenderweise wird Theoderich in anderem Zusammenhang auch „Tyrrann“ genannt, vgl. Ps.-Zach. *Chron.* 6,6e.

der Franken ist so eindeutig und selbstverständlich aggressiv, dass eine strukturierte Befriedung mittels finanzieller Unterstützung und kulturell-politischer Einhegung, wie im Fall der Heruler, Gepiden oder Tzanen, ohnehin utopisch erscheint.¹⁴⁹

Die Essenz der historischen Schlaglichter aus der fränkischen Geschichte des fünften und sechsten Jahrhunderts ist nicht tieferes Wissen über einen gefährlichen Gegner Roms in Gallien. Die Franken selbst sind nur scheinbar das Thema des Exkurses. Eigentlich möchte Prokop zeigen, dass die Franken ein zufälliger, externer Profiteur eines zusammenbrechenden römischen Systems waren, dem unterschiedlich und mit wechselhaftem Erfolg begegnet wurde. Der Fokus liegt auf der „Darstellung“ der Franken als möglichst eindimensional und paradigmatisch: Sie sind die Barbaren, und als solche ist ihre Aggression gegenüber tendenziell friedliebenden Nachbarn vorausgesetzt. Prokop führt weder spezifische Motivationen noch handelnde Charaktere ein, weil das die Austauschbarkeit der Franken, und damit ihren Beispielcharakter, verringern würde. Dass Prokop die Franken auch als Germanen bezeichnet, ist in diesem Sinne sowohl ein genre- und zeittypischer Archaismus als auch eine Adaption von deren archetypischer Rolle in der frühen römischen Historiographie.¹⁵⁰

3.4 Prokops Franken, Prokops Publikum und die Macht in Italien

Angesichts der bisherigen Überlegungen muss man festhalten, dass die Franken des Exkurses austauschbar sind. Sie stehen sinnbildlich für eine empfundene geopolitische Problematik, die römische Außenpolitik vielfach beschäftigte. Weniger grundsätzlich, aber keineswegs weniger akut, stellen sie jedoch auch ein praktisches Problem dar. Dieses ist nun darauf zurückzuführen, dass der häufigste, einflussreichste und erfolgreichste Protagonist des Exkurses Theoderich ist – und seine Nachfolger sich in der unerfreulichen Situation befinden, mit Franken und Römern gleichzeitig umzugehen. Denn der Exkurs ist tatsächlich eine Versammlung von Erfahrungen, wie aus einer Position der Stärke heraus aus dem italischen Kernland der schwierigen Situation in Gallien zu begegnen ist. Die Standardperspektive Prokops ist die des Machthabers in Rom. Somit ist der Exkurs nicht nur insgesamt eine Lektion in Sachen „Barbaren“, sondern auch eine tiefgründige Exploration der Rolle, die das Reich einnehmen müsste, sollte es die Nachfolge Theoderichs antreten. Das ist nun allerdings alles andere als eine

¹⁴⁹ Prok. *Pol.* 6,14–15 (Anastasios und Justinian verhandeln mit den Herulern), Prok. *Pol.* 7,34 (gepidische Diplomatie in Konstantinopel) und Prok. *Pol.* 1,15,19–25 (erfolgreiche Akkulturation der Tzanen). Vgl. hierzu Wozniak (1979) und Sarantis (2009) zur Balkanpolitik sowie Maas (2003) und Alizadeh (2014) zu römischer und persischer Bevölkerungspolitik im Kaukasus. Einen durchweg negativen Ausblick auf Akkulturation und Einhegung vonseiten Prokops attestiert Cesa (1981) 400–402.

¹⁵⁰ Vgl. etwa in Caes. *Bell. gall.* 6,23: „Cum bellum civitas aut illatum defendit aut infert, magistratus, qui ei bello praesint, ut vitae necisque habeant potestatem, deiunguntur.“ Die Germanen hätten bei jeder Gelegenheit militärische Konfrontationen provoziert. Friedliche Nachbarschaft mit den Germanen sei ausgeschlossen gewesen.

theoretische Frage. Auch wenn der Krieg gegen die Goten in Italien zur Abfassungszeit des fünften Buches der *Kriege* noch nicht beendet war, stellte sich die Frage nach der Perspektive der Herrschaft in Italien sicherlich auch schon in den Jahren zuvor. Es wäre durchaus vorstellbar, dass Prokop an reale Notwendigkeiten auch der zukünftigen römischen Position dachte, als er die Bedeutung eines Bündnisses zwischen Italien und Spanien hervorhob.¹⁵¹ So könnte unter Umständen auch das Zusammenwachsen der Goten in beiden Reichen zu einem gotischen Volk als Hinweis an seine römischen Leser gedacht gewesen sein, dass in Spanien ein weiterer wichtiger Hebel zu finden war; ein notwendiger Hebel zur Kontrolle auch der unkontrollierbarsten Barbaren.

Alles in allem ergibt sich die Sinnhaftigkeit des Exkurses erst, wenn man ein zeitgenössisches römisches Publikum postuliert.¹⁵² Dieses Publikum war wahrscheinlich nicht an den Franken per se interessiert, sondern eher an der imperialen Vergangenheit des westlichen Mittelmeerraums und den geopolitischen Gegebenheiten, die eine erneute Kontrolle des Mittelmeerraums mit sich bringen würde. Angesichts der Rückeroberungen Nordafrikas, Italiens und Südspaniens – wie unsicher die römische Herrschaft dort auch war – waren dies akute Interessenbereiche nicht nur für römische Militärs, sondern für viele unterschiedliche Milieus.¹⁵³ Prokops Version der Geschichte Galliens im fünften und sechsten Jahrhundert spiegelt genau diese Interessen wider. Das erklärt sowohl die Schwerpunktsetzung im Exkurs, weg von den Franken und hin zu den Goten als auch das ostentative Desinteresse an den Motivationen der Franken. Im Exkurs werden potentielle imperiale Motivationen und Handlungsmöglichkeiten erörtert.

Diese Interpretation hat Auswirkungen auf beide Fragen, die sich die Forschung beim Frankenexkurs stellt. Einerseits war dies die Frage, ob Prokop für die Geschichte der Franken eine größere Rolle eingeräumt werden sollte. Die Antwort hierauf ist nicht eindimensional. Eine Ergänzung zu Gregor von Tours kann Prokop nicht sein, die fränkische Geschichte kommt in seinem Exkurs eigentlich nicht vor. Die Franken sind im Grunde keine aktiven Protagonisten, und ihre Identität bleibt schwammig.¹⁵⁴ Allerdings ist Prokops Bericht überaus aufschlussreich dafür, wie die Franken in Konstantinopel konzeptualisiert wurden. In der Erforschung des Briefwechsels von Theudebert, Theudebald und Justinian zum Beispiel könnte eine stärker auf die Interessen und

151 Römische Interessen und aktive Politik sind konsequenterweise ein Dauerthema im fränkisch-römischen Austausch des sechsten und siebten Jahrhunderts, vgl. Drauschke (2011), v. a. 258 – 263.

152 Eine ähnliche Gemengelage aus ethnographischem Archaismus, zeitgenössischer Politik und römischer Diplomatie ist wahrscheinlich die Grundlage der überraschenden Tradition der trojanischen Herkunft der Franken, vgl. Wood (1994) 34 f. Die fränkische Identität blieb bis ins siebte Jahrhundert ein großes Thema fränkischer Selbstreflexionen und prägte entsprechend auch die fränkische Historiographie, vgl. Reimitz (2018).

153 Stellvertretend für diesen komplexen Punkt vgl. Olesti Vila et al. (2018), die (unter anderem) ein großes Interesse an römischen Grenzen in einem monastischen Milieu in Spanien nachweisen.

154 Möglicherweise ist diese narrative Strategie eine Reaktion auf fränkische Selbstdarstellungen, die im fünften und sechsten Jahrhundert vor allem ihren Anteil am römischen Erbe und ihre christliche Gemeinschaft betonten. Vgl. Reimitz (2019). Beides wird von Prokop erwähnt, und dann ignoriert.

Wahrnehmungen der römischen Öffentlichkeit fokussierte Lesart, die sich an Prokop orientiert, durchaus neue Interpretationen hervorbringen.

Andererseits stellte sich die Frage, wie die Informationslage insgesamt für einen Historiker in Konstantinopel in den 540er Jahren war. Was konnte Prokop überhaupt wissen über fränkische Geschichte, angesichts fehlender Überlieferung und ungenauer Aussagen in seinem eigenen Bericht? Hier muss man nun konstatieren, dass sich eine Aussage allein anhand von Prokops Auslassungen und Fehlern verbietet, schließlich hatte Prokop keinerlei Interesse an belastbaren Fakten oder Daten, und noch weniger an persönlichen Entscheidungen oder innerfränkischen Angelegenheiten. Dass Prokop wenig Spezifisches in seinem Exkurs verarbeitet hat, spiegelt seine narrative Konfiguration wider, nicht den Horizont seines Wissens.

Die narrative Konfiguration ist auch deshalb so wichtig, weil sie preisgibt, welche Erwartungen gefüttert werden sollen. Anders als bei Agathias bestehen diese Erwartungen eben nicht aus Ethnographie und Details zum fränkischen Reich – solche Erwartungen würden hier sehr enttäuscht werden. Stattdessen zollen Prokops Franken dem Interesse an exemplarischem Umgang mit mächtigen Stammeskonföderationen an der römischen Peripherie Tribut. Von allen in meiner Studie vorgestellten Exkursen ist dies am ehesten ein Beispiel praktisch-politischer Analyse. Es ist kein Wunder, dass Prokop in diesem Zusammenhang auf thukydideisches Vokabular zurückgreift und Verträge und Bündnisse in den Vordergrund stellt. Die Allusion bedeutet im Umkehrschluss allerdings keinen Archaismus, sondern die Nutzbarmachung einer treffenden Analysekategorie. Trotzdem birgt der Exkurs Anknüpfungspunkte, die über Lehren aus dem Umgang mit den paradigmatischen Barbaren hinausgehen. Die Erwähnung römischer Einheiten und ihrer überstabilen römischen Identität, die Tatsache, dass die Franken von Konfessionsdifferenzen profitierten, und nicht zuletzt das Auffinden und die Weitergabe des salomonischen Tempelschatzes sind kommunikative Werkzeuge, um verschiedentliche Sinnzusammenhänge zu erlauben. Auch in Abwesenheit jahrhundertalter diskursiver Vorprägungen und ohne das Aufbauschen christlicher Symboliken, wie wir sie am Roten Meer oder in Syrien angetroffen haben, vermag es Prokop verschiedene historische und literarische Register miteinander zu verbinden. Für christliche, antiquarische oder strategisch-politische *interpretive communities* sind jeweils Interpretationsangebote hinterlegt, die sich überschneiden können, aber auch isoliert voneinander funktionieren. Nirgendwo wird dies deutlicher als im Exkurs über die Herkunft und Geschichte der Mauren, dem letzten hier behandelten Exkurs und Beispiel.

4 Die Genealogie der Mauren und jüdische Antiquaria

Die Behandlung jüdischer Kultur, Religion und Geschichte ist für spätantike Autoren fast immer ein Drahtseilakt, ein Abwägen der eigenen Vergangenheit und dem Verhältnis, das die eigene Vergangenheit zur jüdischen Vergangenheit hat. Zumindest in dieser Hinsicht unterscheiden sich moderne Autoren nicht von ihren Vorgängern und Vor-

gängerinnen. Sei es, dass die Herrschaft über Juden und deren Unterdrückung Teil der eigenen Vergangenheit ist oder dass jüdisches Kulturgut und jüdische Texte für die eigenen Kulturgüter oder religiösen Texte eine zentrale, wiewohl nicht unkontroverse Rolle spielen – nicht-jüdische Personen stehen in der Regel der Frage gegenüber, wie sie ihr Schreiben über Juden rechtfertigen und modellieren. Im Zusammenhang mit dezidiert christlichen Autoren hat sich, einigermassen erwartbarerweise, die postkoloniale Analyse und Kritik als eine mögliche Perspektive inzwischen fest etabliert.¹⁵⁵ Ausgehend von der Beobachtung, dass Christen nicht nur eine Hälfte ihres heiligen Buches, sondern auch ihr gelobtes Land den Juden sowohl im realen als auch im übertragenen Sinne abgenommen und für sich selbst beansprucht haben, haben Historiker wie Andrew Jacobs die christliche Auseinandersetzung mit Juden auf kolonisierende Sprachmuster und Verhaltensmuster abgeklopft. Zutage getreten sind eine Reihe bekannter Strategien der Appropriierung und der Unterdrückung jüdischer autonomer Stimmen, die von der Bibelexegese und -übersetzung bis zu Pilgerberichten reichen. Interessanterweise hat sich parallel zu dieser Perspektive eine Strömung entwickelt, die jüdische Selbstzeugnisse hinsichtlich ihrer Rolle in der Vermittlung zwischen jüdischer und römischer Identität untersucht. In Torah-Kommentaren und rabbinischen Texten, ebenso wie in bildlichen Darstellungen im Kontext von Synagogen wird deutlich, dass auch die jüdische Bevölkerung Anpassung an römisch-imperiale Kontexte betrieb, und sich insofern teilweise weniger von anderen Provinzbewohnern des Reiches unterschied, als es zum Beispiel christliche Autoren und kaiserliche Gesetze betonen, die Juden gern und häufig als besonderes „Problem“ behandeln.¹⁵⁶

Die kontroverse Rolle jüdischer Akteure und Kultur sowohl im imperialen als auch im christlichen Diskurs macht Juden allerdings zu einem interessanten, weil vielschichtigen Thema, bzw. literarischen Motiv. Wenn Prokop in der Mitte des vierten Buches, nach dem Ende seiner Erzählung von Belisars Vandalenfeldzug, erwähnt, dass er bestimmte Informationen aus der „Geschichte der Juden“ entnommen habe, ist sein Publikum in jedem Fall bereits angeregt: einerseits, weil eben der Diskurs mit und über Juden für Autoren der Spätantike so stark vorgeprägt ist; andererseits aber auch, weil Prokop im vorigen Abschnitt vom Triumphzug des Feldherrn in Konstantinopel sowie von dessen Implikationen für Roms Verhältnis zu Juden berichtet. Prokop evoziert einen enorm aufgeladenen Moment, die glorreiche Vergangenheit Roms, ihrer Feldherrn und Kaiser sowie das traditionelle Erbe, das Justinian und Belisar verwalten.¹⁵⁷ Er kommt dabei auch darauf zu sprechen, dass sich unter den erbeuteten Reichtümern der fast schon legendäre Schatz befunden haben soll, den Kaiser Titus nach der Einnahme Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. nach Rom gebracht hatte. In wenigen Zeilen bringt Prokop

¹⁵⁵ Vgl. Jacobs (2004) sowie Hezser (im Erscheinen) mit einer Übersicht über weitere solche Ansätze.

¹⁵⁶ Einleitend dazu Reed und Dohrmann (2013). Die zunehmend größere Rolle rabbinischer Kultur in der Spätantike wird teilweise auch als „Romanisierung“ des östlichen mediterranen Judentums gedeutet. Vgl. Lapin (2012) 126–150, aber auch Schäfer und Hezser (Hgg.) (1998, 2000, 2002).

¹⁵⁷ Allerdings sollte man eher von einem kaiserlichen Triumph ausgehen, der vor allem die Superiorität des Herrschers auch gegenüber seinem Feldherrn manifestieren sollte. Vgl. Börm (2013).

daraufhin eine ganze Reihe an Aspekten des römischen Verhältnisses zu Juden auf den Punkt.¹⁵⁸

Καὶ αὐτὰ τῶν τῆς Ἰουδαίων ἰδῶν καὶ παραστὰς τῶν βασιλέως γνωρίμων τινὶ 'Ταῦτα,' ἔφη, 'τὰ χρήματα ἐς τὸ ἐν Βυζαντίῳ Παλάτιον ἐσκομίζεσθαι ἀξύμφορον οἶμαι εἶναι. οὐ γὰρ οἷόν τε αὐτὰ ἐτέρωθι εἶναι ἢ ἐν τῷ χώρῳ οὗ διὰ Σολομῶν αὐτὰ πρότερον ὁ τῶν Ἰουδαίων βασιλεὺς ἔθετο. διὰ ταῦτα γὰρ καὶ Γιζέριχος τὰ Ῥωμαίων βασιλεία εἴλε καὶ νῦν τὰ Βανδύλων ὁ Ῥωμαίων στρατός.' ταῦτα ἐπεὶ ἀνενεχθέντα βασιλεὺς ἤκουσεν, ἔδεισέ τε καὶ ζύμπαντα κατὰ τάχος ἐς τῶν Χριστιανῶν τὰ ἐν Ἱεροσολύμοις ἱερὰ ἐπεμψεν.

Als dies einer von den Juden sah, trat er zu einem vornehmen Manne aus Justinians Umgebung heran und sprach: „Meiner Ansicht nach ist es unpassend, diese Kostbarkeiten in den kaiserlichen Palast von Byzanz zu bringen; denn ihr Platz ist einzig und allein dort, wo sie der Judenkönig Solomon früher aufstellen ließ. Ihretwegen eroberte ja auch Geiserich den Kaiserpalast in Rom und jetzt das römische Heer die königliche Residenz der Vandalen.“ Wie diese Worte dem Kaiser zu Ohren kamen, fühlte er Angst und schickte schleunigst alles in die christlichen Kirchen zu Jerusalem.

Die Vermittlung jüdischen Wissens, die potentielle Kraft jüdischer Kulturgüter als Omina, die Aneignung derselben Kulturgüter, und die Fusion imperialer Deutungsmuster mit christlicher Symbolik: hier treffen entscheidende literarische Muster aufeinander, die das Verhältnis des christlichen Imperiums und jüdischer Kultur charakterisieren.¹⁵⁹ Auch der ausgleichende Ton in der Schilderung fällt auf, die Tatsache, dass ein (namenloser) Jude Justinian auf die Gefahr des Schatzes hinweisen lässt, und dass Justinian die Schätze daraufhin in das Gelobte Land bringen lässt. Es scheint fast so, als würde der Kaiser die Belange der, bzw. des Juden respektieren. Dem steht entgegen, dass Prokop trotzdem in erster Linie die Gottesfürchtigkeit des Kaisers betont, der den Schatz natürlich nicht an Juden restituiert, sondern an die Kirchen Jerusalems verteilt. Die vollständig christlich-imperiale Perspektive Prokops ist offensichtlich – auch darin, dass die aufklärende jüdische Figur überhaupt keine Restitution im eigentlichen Sinn verlangt hatte, sondern nur die Verbringung in die Nähe der heiligen Stätten. Umso ironischer ist, dass dem vandalischen König Gelimer direkt im Anschluss an diese Passage die Worte „O Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist Eitelkeit“ in den Mund gelegt werden, gemeinsam mit dem erklärenden Beisatz, dass er damit die Schrift der Hebräer (Εβραίων γραφήν) zitiere.¹⁶⁰ Neben weiteren Implikationen für spätantike Triumphe, intertextuelle Bezüge und die Bedeutung des Rückgriffs auf das Erbe Salomos,¹⁶¹ ist für die Argumentation im Folgenden vor allem wichtig, dass Prokop mit hoher Frequenz auf jüdische Kultur, Tradition und Personen zurückgreift.

¹⁵⁸ Prok. Pol. 4,96–9.

¹⁵⁹ Jacobs (2004) 207–209.

¹⁶⁰ Prok. Pol. 4,9,11.

¹⁶¹ Zusammengefasst behandelt in Edelmann-Singer (2021), die die Passage als Kaiserkritik interpretiert. Über intertextuelle Verbindungen zu Flavius Josephus würden jüdische Artefakte mit Bedeutung aufgeladen, die ein schlechtes Licht auf Justinian werfen würden. Vgl. Edelmann-Singer (2021) 187–194.

Prokops Erwähnung der „Geschichte der Juden“ ist entsprechend vorbereitet, seine Leserschaft durch den öffentlichen Diskurs ebenso wie durch die Erwähnung des Titus-Schatzes bereits vorgeprägt. Allerdings erfolgt die weitere Auseinandersetzung mit jüdischer Kultur und Geschichte unter völlig veränderten Vorzeichen. Im direkten Anschluss an Belisars Triumphzug beginnt im Narrativ eine stetige Abwärtsspirale, die die Eroberungen in Nordafrika zunehmend problematisch erscheinen lassen. Die Erzählung über die zweite, deutlich weniger triumphale Phase des Krieges in Nordafrika beginnt Prokop mit einer kurzen Darstellung des tragischen Schicksals zweier hochdekorierter römischer Soldaten, die im Zuge einer Schlacht von den Mauren getötet worden seien.¹⁶² Obwohl Prokop die Mauren bewusst als Aufständische bezeichnet, und damit deren Aktivität als illegitime Auflehnung gegen die römische Herrschaft darstellt, zeigt sich schon in dieser ersten Episode der zweiten Kriegsphase, dass Belisars Eroberungen eine äußerst eingeschränkte Reichweite hatten. Effektiv kontrollieren konnte Konstantinopel nach dem Sieg über die Vandalen nur einen kleinen Raum rund um Karthago, und mitnichten die verschiedenen politischen Entitäten im übrigen Nordafrika.¹⁶³

Die verschiedenen Stämme und Kleinkönigtümer, die Prokop und im Grunde alle römischen Autoren meist summarisch als Mauren oder Maurusier bezeichnen, entzogen sich dem imperialen politischen Einfluss weitestgehend.¹⁶⁴ Bei Prokop erscheinen sie mehrheitlich als schwer greifbare militärische Antagonisten. Es ist daher durchaus passend, dass Prokop in einem Exkurs über die Herkunft und Bedeutung dieser Mauren referiert, und auch, dass er dies anlässlich der ersten römischen Niederlage gegen die Mauren tut. Was Prokop in seinem Exkurs zeigen möchte, ist die Verflechtung derselben in die Geschichte des östlichen Mittelmeerraums. Sein Ziel ist die Anbindung dieser wilden Stämme an bekannte und traditionelle Ereignisse und Erzählungen. Dabei stehen zwei für die klassizistische Ethnographie typische Anliegen im Fokus, die eine Gratwanderung sind. Natürlich muss die Alterität der beschriebenen Gruppen im Gegensatz zu römischen und griechischen Sitten und Ansichten betont werden. Genauso wichtig ist es allerdings, diese Alterität sinnvoll in einen Erwartungshorizont einzubetten und mit dem Wissen der Leser zu verbinden. Wird dies in vielen Fällen durch das mimetische Spiel mit ethnographischen Stereotypen miteinander verbunden, das Publikum also mit neuen Konfigurationen von bekannten Motiven aus Herodot oder Strabon erschreckt und angezogen, so geht Prokop im Fall der Mauren einen anderen Weg. Für ihn naheliegend sind nämlich in erster Linie zwei Motive: Eine Assoziation der

¹⁶² Prok. *Pol.* 4,10,1–11.

¹⁶³ Steinacher (2016) 314–328 mit einer Erläuterung der schwierigen Lage angesichts mangelnder militärischer Ressourcen, unzufriedener Soldaten und verprellter Verbündeter: Abhängig und unabhängig von der römischen Herrschaft blieb Nordafrika jedoch weiterhin eine produktive und gut vernetzte Mittelmeerregion, vgl. Meier (2019) 864–866.

¹⁶⁴ Vgl. zu diesen teilweise stabilen maurischen Königtümern das Kapitel „The Moorish Alternative“ in Conant (2012) 252–305. Über die Wahrnehmung der Mauren in Konstantinopel insgesamt vgl. das Kapitel „Les Byzantins et l’Afrique en 533“ in Modéran (2003) 565–584.

Mauren mit der antiken Geographie Nordafrikas, und damit mit Phöniziern und Karthagern, sowie eine Verbindung zum Alten Testament. Die zeitgenössischen Bewohner Nordafrikas seien Nachfahren derjenigen Stämme Palästinas, die durch den alttestamentlichen König Josua aus ihren Gebieten im Heiligen Land vertrieben worden seien.¹⁶⁵ Die Mauren werden so einem eindeutiger römisch-christlichen Register zugeordnet, als Erzfeinde Roms noch aus republikanischer Zeit sowie als Hindernisse in der Heilsgeschichte. So sehr also der Exkurs über die Mauren die Stereotype der herodoteischen Ethnographie aufgreift, so sehr ist er auch eine einmalig spätantike Fusion von Antiquarianismus und christlich-eschatologischer Aufladung.

Außerdem greift Prokop auf diese Weise auch zwei Themen aus dem vorherigen Abschnitt wieder auf: Karthago und die Phönizier gehören zum antiquarischen Kanon der Spätantike ebenso wie die eigentlich obsoleten Tradition des Feldherren-Triumphzugs. Das Aufflammen der Gewalt zwischen Mauren und Römern ist in dieser Komposition eine Wiederbelebung der alten Feindschaft zu den Karthagern – in genau derselben Art und Weise wie Belisars Triumphzug eine Wiederbelebung eines lange als tot geltenden Rituals ist. Die Anspielung auf Josua wiederum erlaubt den erneuten Rückbezug auf die geteilte Vorgeschichte von Juden und Christen sowie das Alte Testament. Wichtig festzuhalten in diesem Zusammenhang ist, dass die Verbindung zumindest der Karthager mit dem Alten Testament, beziehungsweise der Kanaaniter mit dem westlichen Mittelmeerraum, kein Einzelfall ist. In Listen taucht sie etwa bei Georg Synkellos (späteres 8. Jh.) und im *Chronicon Paschale* (entstanden um 630) auf.¹⁶⁶ Die genrespezifische Eigenheit, historische und alttestamentliche Ereignisse zu mischen und zu verbinden, ist wahrscheinlich ein Grund für die Popularität der Weltchronik. Sie sorgt auch dafür, dass die gesamte Linie der Weltchroniken bis ins Mittelalter in verschiedenen Abhängigkeitsverhältnissen zu früheren Autoren steht. Sowohl Synkellos als auch der Autor des *Chronicon* kannten die Chronik des Julius Africanus, und wahrscheinlich die Chronik des Hippolytos von Rom. Der fragmentarische Zustand und die gegenseitige Abhängigkeit dieser beiden Chroniken macht wiederum die Frage, ob die Verbindung von Kanaanitern mit Phöniziern und Karthagern eigentlich auf die früheren Autoren zurückgeht, schwer zu beantworten – weil beide unter anderem aus Synkellos und dem *Chronicon* rekonstruiert werden.¹⁶⁷ Außerhalb der chronographischen Tradition werden Kanaaniter vor allem an einer einzigen, allerdings sehr brisanten, Stelle als „Vorväter“ nordafrikanischer Bevölkerungen bezeichnet. In seinem kaum begonnenen Kommentar zum neutestamentlichen Brief des Paulus an die Römer erzählt Augustinus, dass sein Vorgänger Valerius ihm selbst von zwei Bauern seiner Provinz erzählt habe, die im Gespräch angegeben hätten, sie seien Kanaaniter („Chanaaneis“).¹⁶⁸ Der Kontext dieser Erwähnung sind Augustinus' Überlegungen zu signifikanten Zusammenhängen

¹⁶⁵ Prok. Pol. 4,10,12–22.

¹⁶⁶ Kaldellis (2014) 211, N. 392.

¹⁶⁷ Vgl. Schmitz (2007) 101f. sowie Torgerson (2022) 3–12 mit einer konzisen Zusammenfassung der Problematik.

¹⁶⁸ Augustin. *In Rom. Imperf.* 13.

zwischen der lateinischen und phönizischen Sprache, die ihn an die Allgegenwärtigkeit der Dreifaltigkeit erinnern würden.¹⁶⁹ Unabhängig von den komplexen Umständen dieser Aussage können wir jedenfalls festhalten, dass auch Augustinus zumindest von einer irgendwie gearteten Verbindung Nordafrikas zu den Stämmen des Alten Testaments wusste, und das Verständnis des Sachverhaltes bei seinen Lesern erwarten konnte.

In jedem Fall steht Prokop keineswegs allein; eine Herkunft der Phönizier und Karthager aus dem Heiligen Land wird durch die verschiedenen Chronik-Traditionen transportiert. Man sucht sie zwar vergeblich in den zeitgenössischen Chroniken des Johannes Malalas oder in Jordanes' *Romana*, doch ist allein die Tatsache, dass in Konstantinopel das Genre auch zur Abfassungszeit der *Kriege* überaus lebendig war, ein Hinweis darauf, dass Prokop hier einen populären Diskurs bedient – einen Diskurs, der für die klassizistische Historiographie außergewöhnlich, aber wohl nicht unbekannt war.

4.1 Nordafrika, Mauren und jüdische Antiquaria

Was also hat es mit der „Geschichte der Juden“ auf sich? Oberflächlich betrachtet ist sie Ausdruck einer auktorialen Strategie, die eigene literarische Autorität zu erhöhen. Sie deutet an, dass Prokop sich auf belegte Aussagen stützt. Das passt zum klassisch-ethnographischen „Layout“ des Exkurses. Dieser beginnt mit der metapoetischen Spielerei, dass, da das historische Narrativ (ὁ τῆς ιστορίας λόγος) „uns [...] soweit geführt hat“, es nun an der Zeit sei, die Mauren vorzustellen, und zu zeigen, woher sie kämen und wer sie seien.¹⁷⁰ Weitere Elemente sprechen eindeutig die Sprache der Ethnographie: Bis heute spreche man, aufgrund der Herkunft der Mauren, Phönizisch in Afrika.¹⁷¹ Außerdem gebe es bis heute identitätsstiftende Monumentalinschriften,¹⁷² und die Geschichte der Mauren sei natürlich auch verflochten mit der griechischen Mythologie. Sowohl Herakles als auch Dido seien mit den „autochthonen“ Einwohnern Nordafrikas und den später hinzugekommenen Mauren in Berührung gekommen.¹⁷³ Schließlich

169 Das Argument ist zu kompliziert, um es hier ausführlich darzustellen, allerdings ist interessant, dass es eine Forschungstradition gibt, diese beiden Bauern als Beleg einer ethnischen Relation von Kanaanitern und Phöniziern zu deuten. Vgl. etwa Modéran (2003) 527. Tatsächlich sind hier Zweifel angebracht – nicht nur, weil es *a priori* unwahrscheinlich ist, dass diese doppelt indirekt zitierte Selbstaussage so stattgefunden hat, sondern auch, weil die handschriftliche Überlieferung eine andere Lesart erlaubt. Die beiden Bauern wurden eher nach der sprachlichen Herkunft eines Wortes gefragt, und nicht nach ihrer persönlichen Identität. Vgl. Quinn et al. (2014). Das passt tatsächlich auch besser zum Argument des Kirchenvaters, der schließlich einen linguistischen Punkt machen wollte. Dass es Libyer gab, die sich selbst als Kanaaniter wahrnahmen, muss also sehr bezweifelt werden.

170 Prok. *Pol.* 4,10,12.

171 Prok. *Pol.* 4,10,20.

172 Prok. *Pol.* 4,10,22.

173 Prok. *Pol.* 4,10,24–25.

seien alle Völker der Region von den Römern unterworfen worden, und hätten gegen die Vandalen viele Schlachten gewonnen.¹⁷⁴ Zweifelsohne hätte diese Mischung bekannter, und von Prokop an vielen anderen Stellen benutzter, Motive und Erzählelemente ausgereicht, um die Erwartungen des Publikums hinsichtlich der Identität und Geschichte der Mauren zu befriedigen; umso mehr, als nur wenige Abschnitte zuvor, anlässlich der Belagerung des letzten Vandalenkönigs Gelimer, Prokop bereits relativ ausführlich auf die Gewohnheiten und die Lebensweise der Mauren eingegangen war. Im Kontrast zu den Vandalen, die durch die lange friedliche Herrschaft über die reiche Provinz Afrika weich geworden seien, würden die Mauren allem Wetter und allen Umständen trotzen, und seien daher besonders abgehärtet.¹⁷⁵

Die Rückführung der Mauren auf Geschehnisse des Alten Testaments geht, mit anderen Worten, nicht als Lückenfüller in den Exkurs ein. Prokop hatte mehr als genug Material um den Anforderungen an eine ethnographische Leberschau gerecht zu werden. Die Mauren ein zweites Mal vorzustellen und ihnen eine weitere Betrachtung zu widmen, war entsprechend eine bewusste Entscheidung, die ganz maßgeblich davon beeinflusst war, dass Prokop die biblische Vorgeschichte, seine Kenntnisse über die „Geschichte der Juden“, einfließen lassen *wollte*. Der Punkt des Exkurses ist nicht, eine weitere herkömmliche ethnographische Notiz zu verfassen, sondern die Mauren deziidiert in einen heilsgeschichtlichen Kontext zu stellen – im doppelten Sinn als christliche sowie als römische Heilsgeschichte. Das ist insofern wichtig, als es demonstriert, dass die verschiedenen hochgradig christlich aufgeladenen Szenen aus den Perserkriegen (die Rettung Apameias, die Zerstörung Antiochias, die Einnahme Amidas, und viele weitere) nicht allein deswegen ihren Weg ins Narrativ gefunden haben, weil diese Orte im sechsten Jahrhundert grundsätzlich christlich aufgeladen waren, sondern weil Prokop diesen Aspekt zeitgenössischer römischer Geschichte einsetzt, um Teile seines Publikums bewusst anzusprechen, die solchen Interpretationen gegenüber empfänglich waren. Zumindest das ist schließlich originell: Die Rückeroberung Afrikas oder Italiens oder das Zurückschlagen des Großkönigs in Syrien sind alles Erfolge, die sich für eine starke symbolische Aufladung offensichtlich anbieten. Einen dauerhaft schwelenden Konflikt mit einem schwer greifbaren maurischen Gegner, der keinerlei Siegesmomente verspricht und der zur Abfassungszeit des Werkes bereits seit mehreren Jahren ständig Rückschläge lieferte, so zu stilisieren, war eine Entscheidung, die nicht viele Autoren treffen würden. Ein Blick in die Details des Exkurses erlaubt es uns, Prokops Interpretationen zu nuancieren und die Mechanismen der Aneignung jüdischer Kultur in Konstantinopel besser zu verstehen.

Der Exkurs beginnt, nach der erwähnten metapoetischen Bemerkung, relativ abrupt mit der Aussage, dass die Hebräer aus Ägypten vor langer Zeit in die Nähe Palästinas zurückgekehrt seien und nun, nach dem Tod Moses', von Josua (Ἰησοῦς), dem Sohn des Nun (Ναυῆ) angeführt worden seien. In extremer Verkürzung des Buches Josua, des

174 Prok. *Pol.* 4,10,28–29.

175 Prok. *Pol.* 4,6,1–15. Zu den Topoi der Charakterisierung der Vandalen vgl. Steinacher (2016) 132–137.

sechsten Buches des Tanach und des Alten Testaments, erklärt Prokop, dass Josua ein geradezu unbesiegbarer Anführer gewesen sei, der die Völker und Städte Palästinas unterworfen habe. Nach diesem Satz relativiert Prokop seine Abhängigkeit vom Buch Josua und erwähnt stattdessen, dass diejenigen, die die älteste Geschichte Phönikiens geschrieben hätten, behaupten würden, dass früher ein einziger König über den so bezeichneten Landstrich zwischen Sidon und Ägypten geherrscht habe. Es ist nicht klar, ob sich Prokop auf eine bestimmte Quelle bezieht oder die Darstellung im Buch Josua nur mit einer austauschbaren Information kontrastieren wollte.¹⁷⁶ So oder so erfüllt dieser angedeutete intertextuelle Wechsel den Zweck, früh im Exkurs zu etablieren, dass biblische Geschichte und „klassische“ griechisch-römische Geschichte miteinander verbunden seien. Direkt danach folgt der so ostentative Hinweis, dass Prokop tatsächlich das Buch Josua zitiert: „Dort (in Phönikien) wohnten sehr volkreiche Stämme (ἔθνη πολυανθρωπότατα), die Gergesäer, Jebusäer und solche anderer Namen, mit denen sie in der Geschichte der Hebräer bezeichnet werden.“¹⁷⁷ Aller Wahrscheinlichkeit nach bezieht sich Prokop auf Kapitel 24, in dem Josua in einer Rede in Sichem aufzählt, wen die Stämme Israels besiegt hätten. Zu diesen zählen auch der Jebusäer (Ιεβουσαῖος) und der Gergesäer (Γεργесаῖος), die wie alle Gegner an dieser Stelle im Singular stehen. Das Nebeneinander der Zitate vervollkommenet die Mischung der literarischen Register, der klassizistischen geographisch-ethnographischen Perspektive und der historisierenden Bibelexegese, die den gesamten Exkurs charakterisiert. Wie Prokop dieses Nebeneinander, immer abwechselnd ein wenig Ethnographie und ein wenig Bibelmaterial, auflöst, ist genauso simpel wie faszinierend. Er beginnt den nächsten Satz einfach mit den Worten „Dieses Volk (οὗτος ὁ λαός)“ und lässt seine Leser vollständig im Unklaren darüber, wen er eigentlich genau meint.¹⁷⁸ In der darauffolgenden Erzählung bleibt der Protagonist einfach unbestimmt, in der dritten Person Plural. Sind „das Volk“ Jebusäer und Gergesäer? Möglich, auch wenn diese vorher ἔθνη genannt wurden. Genauso gut möglich ist es, dass Prokop die Phöniker meint, die jedoch bis dahin nie das Subjekt eines Satzes gewesen waren. Sicher ist nur, dass dieses Volk vor Josua floh, wohl ohne direkt besiegt worden zu sein. Die Flucht führte über Ägypten, wo es keinen Platz gefunden habe – auch hier zumindest eine Andeutung biblischer Zusammenhänge – nach Libyen, das es schließlich „bis zu den Säulen des Herakles“ kontrollierte.¹⁷⁹

Nützliche Ambiguität ist vielleicht die beste Beschreibung einer solchen narrativen Strategie. Es ist auch nicht entscheidend, ob sich die Ambiguität in der Folge auflöst. Tatsächlich wird klar, dass Prokop an ein phönikisches Volk denkt, dass auch die phönikische Schrift und Sprache nach Libyen gebracht habe. Die Ambiguität ist in erster Linie dafür nützlich, die verschiedenen Register ineinander fließen zu lassen und ihren

176 Auffallend ist, dass in einer ähnlichen Erzählung in der Chronik des Malalas davon berichtet wird, dass zur Zeit Abrahams die Landschaft Phoinike von einem König Melchisedek beherrscht wurde, dem König der Kanaaniter. Vgl. Joh. Mal. *Chron.* 3,2.

177 Prok. *Pol.* 4,10,17.

178 Prok. *Pol.* 4,10,18.

179 Prok. *Pol.* 4,10,19.

Widerstand zu minimieren. Einer gemeinsamen Wirkung zweier verschiedener historischer Ursprünge wird dadurch geholfen, dass der Punkt des Zusammenflusses im Narrativ verwischt wird.

4.2 Epigraphik im literarischen Spiegel

In jedem Fall wird den Lesern anlässlich der erfolgreichen Migration nach Libyen eine weitere historische Quelle präsentiert. Nach der „Geschichte der Juden“ und den ältesten phönikischen Zeugnissen zitiert Prokop eine Monumentalinschrift, die es „nahe der Stadt Tigisis“ in Numidien gebe.¹⁸⁰ Auf zwei noch aufrechten Säulen stehe folgender identitätsstiftender Satz, in phönikischer Sprache: „Wir sind die Männer, die vor dem Angesichte des Räubers Josua, des Sohnes Naues, flohen.“¹⁸¹ Es ist unmöglich zu sagen, ob diese Inschrift je existiert hat, und ob Prokop sie selbst gesehen hat. Immerhin besteht diese Möglichkeit, wobei sie ihm dann immer noch jemand übersetzt haben müsste.¹⁸² Die Frage lässt sich für Prokop glücklicherweise sinnvoll kontextualisieren.

Sein Zeitgenosse Kosmas Indikopleustes zitierte gerne auch ausführliche Inschriften, die er gesehen (oder eben auch nicht gesehen) hatte. Die Inschrift auf dem monumentalen Thron des Königs von Äthiopien, das Monumentum Adulitanum, ist mit Sicherheit das beste und bekannteste Beispiel.¹⁸³ Allerdings zitiert Kosmas auch an anderer Stelle eine Inschrift. Im Zuge seiner Erzählung über Moses und die zehn Gebote erwähnt er, dass er selbst auf dem Sinai eine Menge hebräischer Inschriften gesehen habe. Diese hätten ihm Juden übersetzt, sie seien allerdings profaner Natur gewesen, vergleichbar zu römischen Inschriften an Kneipenwänden.¹⁸⁴ Offensichtlich war es im sechsten Jahrhundert zumindest akzeptabel, biblische Anekdoten und biblische Szenarien um Inschriftenbeschreibungen zu erweitern, die nicht in allgemein verständlichen Sprachen verfasst waren.

Inschriften zu zitieren und Landschaften so für die Leser in ihrem historischen Spektrum erfahrbar zu machen, ist eigentlich charakteristisch für Landschaftsbeschreibungen wie jene von Pausanias. Dessen Ansatz, Inschriften wiederzugeben und deren Angaben zu überprüfen (etwa im Fall von Gewinnern bei Olympischen Spielen)¹⁸⁵

¹⁸⁰ Zu Tigisi vgl. Lipinski (1992). Eine dortige Inschrift belegt, dass in Tigisi wenigstens im zweiten Jh. v. Chr. noch Phönizisch verwendet wurde.

¹⁸¹ Prok. *Pol.* 4,11,22. In Vehs Übersetzung „Jesus“ statt „Josua“.

¹⁸² Die Diskussion, ob Prokop diese spezifische Inschrift gekannt hat oder nicht, hat bereits im 17. Jh. angefangen, Schmitz (2007) 102. Vgl. dazu auch Frendo (2002), der selbst davon ausgeht, dass sie existiert hat und dass Prokop sie gesehen hat. Deutlich vorsichtiger und ausgewogener ist Amitay (2011).

¹⁸³ Bowersock (2013) 7–21.

¹⁸⁴ Kosm. *Indik. Top. Christ.* 5,53–54.

¹⁸⁵ Paus. *Graec. Descr.* 10,36,9. Allerdings vermerkte schon Plutarch, dass auch den Listen der Olympischen Sieger, Pausanias' bevorzugtem Werkzeug zur Überprüfung, mit Vorsicht zu begegnen sei. Vgl. Plut. *Num.* 14.

folgte einem anderen literarischen Ziel,¹⁸⁶ und liefert doch Vorlagen insbesondere für Autoren, die ihre eigene Autopsie in einem Narrativ verwerten wollen – wie es sowohl für Kosmas als auch für Prokop der Fall ist. Das gilt besonders für eine weitere Inschrift, die Prokop zitiert. Im Zusammenhang mit einer Beschreibung Kerkyras (Korfu), die insgesamt auf die mythische Vorvergangenheit verweist, erwähnt er, dass es sowohl auf Kerkyra als auch auf Euboia steinerne Schiffe mit Inschriften zu seiner Zeit gegeben habe.¹⁸⁷ Zu Beginn seiner Beschreibung betont er, dass er mehrfach in der Gegend unterwegs gewesen sei, um dann relativ haarsträubend ein Spiel mit realen Orten und griechischer Mythologie zu beginnen. Kerkyra und „das Land der Phaiaken“ werden von Prokop synonym verwendet, das weiße Schiff im Hafen von Kasope auf Kerkyra sei (vielleicht) das Schiff des Odysseus, und Agamemnon habe selbst im Hafen von Euboia ein Schiff aus großen Steinen bauen lassen und der Artemis geweiht. Noch heute seien auf beiden Schiffen Inschriften zu lesen, in Kasope von einem lokalen Kaufmann, und auf Euboia von einem gewissen Tynnichos, dessen Epigramm Prokop wörtlich zitiert. Die gesamte Episode über Kerkyra ist ein Spiel mit Ambiguität und dem klassischen Erbe, beziehungsweise der klassischen Geschichte. Prokop führt sogar eine kurze Bemerkung darüber ein, wie schwer es sei „ein genaues, wahrheitsgetreues Bild von Dingen der ältesten Vergangenheit (τοῖς παλαιότατοις) zu gewinnen.“¹⁸⁸ Aus seinen Ausführungen geht allerdings nicht hervor, ob Prokop selbst diese Zuschreibungen glaubt. Ob Agamemnon und Odysseus tatsächlich die steinernen Schiffe hinterließen, müssen sich die Leser selbst erschließen. Die Inschriften jedenfalls sind deutlich von realistischen Personen geschaffen worden – ob sie darüber hinaus auch real sind, ist eine andere Frage.

Dieses Spiel mit Vergangenheit (Wahrheit), Mythologie und epigraphischen Quellen geht spezifisch auf Herodot zurück. Dessen, im Vergleich zu Prokop deutlich besser erschlossener Text beinhaltet nicht weniger als 24 Verweise auf Inschriften, von denen immerhin drei heute erhalten sind.¹⁸⁹ Herodots Umgang mit Inschriften ist schon länger ein Thema der Forschung,¹⁹⁰ und ist teilweise sehr umstritten.¹⁹¹ Ob und inwieweit er Inschriften wortgetreu wiedergab, und wie er die Inschriften interpretierte, ist schwer allgemein zu sagen. Er bezieht jedenfalls verhältnismäßig häufig Inschriften ein, wenn es um umstrittene Fragen in der historischen Deutung oder seine eigene Autopsie geht.¹⁹² Dabei reichen die Beispiele von Epitaphien und Epigrammen in Griechenland

¹⁸⁶ Zu Pausanias' spezifischem Autor- und Werkverständnis vgl. Delattre (2018), außerdem Scheer (2004), mit einem Blick auf Pausanias' Einfluss auf Pilgerliteratur.

¹⁸⁷ Prok. *Pol.* 8,22,17–29. Beide Inschriften und der Rekurs auf mythische Schiffe sind allerdings in erster Linie Vorbereitungen auf die darauffolgende Beschreibung eines römischen Seesieges. Vgl. Stewart (2020) 87–90.

¹⁸⁸ Prok. *Pol.* 8,22,22.

¹⁸⁹ Haywood (2021) 221.

¹⁹⁰ Vgl. etwa Raubitschek 1961, West (1985) und Haywood (2021).

¹⁹¹ Pritchett (1993) 147–148.

¹⁹² Haywood (2021) 249–250. Allgaier (2022) interpretiert diese Inschriften als Genrekonvention, die eine ganze Reihe an Funktionen erfüllen konnte. Neben dem Vermitteln von Informationen geht es auch

bis zu Inschriften in Ägypten und Babylon. Eine besondere Parallele zu Prokop ergibt sich aus Herodots Diskussion um den Ursprung der griechischen Schrift, den dieser bekanntermaßen im Phönizischen sieht. Seine Sichtweise untermauert Herodot mit drei Inschriften, Epigrammen aus der Zeit des Königs Kadmos in Theben. Diese sollen, in einem leicht komplizierten Beweisverfahren, die Abhängigkeit des Griechischen vom Phönizischen belegen.¹⁹³ Darüber hinaus ist das Thema der Sprache in Nordafrika von Herodot anekdotisch behandelt worden: Der Gründer Kyrenes, König Battos, soll zwar Grieche von der Insel Thera gewesen sein, da sein Name im Phönizischen jedoch „König“ bedeutet habe, sei so sein späteres Glück, auch durch einen Orakelspruch, vorgezeichnet gewesen.¹⁹⁴ Die Verbindung indirekter Texte wie eben Orakeln oder Inschriften mit fremden Sprachen ist offensichtlich mit Herodot in die anerkannten Regeln des historiographischen Genres eingegangen.

Mit Inschriften, die den phönizischen Ursprung einer Sache belegen sollen, sind wir schließlich wieder bei den Mauren und deren phönikischer Inschrift bei Tigisis. Im Wissen um die einigermassen weit verbreitete Technik, Inschriften zu zitieren, lässt sich Prokops Erwähnung der zwei phönikischen Säulen deutlich besser verstehen. Es handelt sich effektiv um ein biblisches Pseudo-Zitat, das in bester klassizistischer Tradition sowohl auf der Handlungsebene als auch auf einer auktorialen Metaebene Autorität verleihen soll. Üblicherweise, und auch im vorher zitierten Beispiel der mythischen Schiffe Griechenlands, geschieht dies in Fällen besonders fragwürdiger oder besonders umstrittener diskursiver Ausgangssituationen. Ein solcher Fall war die Frage nach dem Ursprung des „maurischen Problems“ für Konstantinopel mit Sicherheit – und erst recht in Verbindung mit Josua: Josua wird in der Septuaginta eben Ἰησοῦς geschrieben, und ist auch deswegen von frühen christlichen Autoren wie Tertullian und Origenes als Präfiguration von Jesus Christus interpretiert worden.¹⁹⁵ Die Verwendung der Inschrift ergibt für Prokop also durchaus Sinn, überraschend ist sie nur wegen ihres Charakters als „both allegorical exegesis and poetry, juxtaposing the Old Testament Joshua and the latter day Jesus“¹⁹⁶ in einem klassizistischen Narrativ.

Der gesamte Sachverhalt wird allerdings noch durch die Tatsache verkompliziert, dass exakt diese Inschrift mit leichten Abweichungen in drei weiteren Texten zitiert wird. Der einfachste Fall ist dabei Euagrius, der in seiner ausführlichen Prokop-Paraphrase auch auf diese Episode eingeht. Hier besteht ein eindeutiges Abhängigkeitsver-

immer um auktoriale Autorität. Dass diese Konvention im Genre etabliert ist, belegt auch die Tatsache, dass Lukian sie in seinem ironischen Traktat aufgreift. Vgl. Allgaier (2022) 157.

¹⁹³ Hdt. 5,59 – 61. Erkennbar wollte Herodot mit diesem Versuch zum zeitgenössischen Diskurs über den Ursprung der griechischen Schrift beitragen. Er hat damit jedoch keine Philologen überzeugen können: West (1985) 294f.: „[...] wishful thinking, it is to be feared, has turned an ingenious but ill-founded speculation into what purports to be sober epigraphy.“

¹⁹⁴ Hdt. 4,155.

¹⁹⁵ Stroumsa (1992) 202f.

¹⁹⁶ Amitay (2011) 273.

hältnis, Euagrios übernimmt auch den genauen Wortlaut der Inschrift von Prokop.¹⁹⁷ Hinzu kommen jedoch potentiell von Prokop unabhängige Berichte in der Chronik des Johannes von Antiochia und im armenischen Geschichtswerk des Moses Khorenats'i. Bei beiden ist die Datierung unsicher; für Johannes böte sich die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts an,¹⁹⁸ für Moses wird inzwischen meist das fünfte Jahrhundert vorgeschlagen.¹⁹⁹ Interpolationen und andere nachträgliche Änderungen des Textes erschweren jedoch die Festlegung und lassen deutlich spätere Abfassungszeiträume zwischen dem siebten und neunten Jahrhundert auch zu.²⁰⁰ In beiden Fällen sind sowohl Details als auch die Kontexte so verschieden, dass eine direkte textuelle Abhängigkeit ausgeschlossen werden kann.²⁰¹ Nicht nur verwendet Prokop also ein gängiges literarisches Stilmittel um seine Autorität als Autor zu untermauern, er greift auch auf ein Motiv zurück, dass in einem anderen Genre bereits etabliert war. Ob er dabei auf Vorbilder aus der Chronistik oder auf den Text der Septuaginta zurückgriff, oder ob er sich ausgehend von einer tatsächlich existierenden Inschrift originelle Zusammenhänge erschloss, ist letztlich nicht zu klären, und wohl auch irrelevant. Zu behaupten, diese eine Inschrift zu kennen, war Teil eines breiteren historischen Diskurses, genauso wie der Zusammenhang zwischen Afrika und Flüchtlingen aus der alttestamentlichen Überlieferung Teil verschiedener Diskurse war. Es ist nicht einmal völlig auszuschließen, dass Prokop mittelbar auf rabbinische Literatur Zugriff hatte, in der auch über Flüchtlinge aus Palästina geschrieben wird – unter anderem über Girgashiten, die nach Afrika gewandert seien.²⁰² Sicher ist nur, dass ausnahmsweise nicht Flavius Josephus die Grundlage jüdischer Traditionen bildet. In den *Jüdischen Altertümern* zählt er Gergesäer und Jebusäer zu den Völkern, die bis auf ihre Namen aus der Erinnerung verschwunden seien.²⁰³

Prokops Erwähnung einer phönikischen Inschrift ist die logische Konsequenz aus einer ganzen Reihe von Zusammenhängen, die sich aus der historiographischen Tradition, dem politisch-antiquarischen Diskurs seiner Zeit, und einem unter der Oberfläche schwimmenden Bewusstsein über alttestamentliche Geschichte ergeben. Sie erscheint bemerkenswert nur, wenn Prokop isoliert als Teil der klassizistischen Historiographie aufgefasst wird. Die gesellschaftliche Verortung der klassizistischen Historiographie erlaubt eine solche Isolierung im sechsten Jahrhundert jedoch nicht. Dieser winzige Ausschnitt aus seinem ausufernden Geschichtswerk erlaubt uns zu sehen, wie tief Prokop nicht nur in der herodoteisch-thukydideischen Genealogie, sondern auch in völlig anderen Genres und Diskursen verankert war.

197 Euagr. *Hist. Eccl.* 4,18.

198 S.o. S. 57f.

199 Garsoïan (2000). Allerdings wird über die Datierung bis heute gestritten. Vgl. auch Garsoïan (2010).

200 Vgl. dazu Lewy (1936), Thomson (1978) viii.

201 Vgl. dazu im Detail Amitay (2011) 261–263.

202 Amitay (2011) 266.

203 Ios. *Ant. Jud.* 1,139.

4.3 Mauren, Juden und die diskursive Verarbeitung von Antijudaismus

Der letzte Teil des Exkurses wird von Prokop in vergleichsweise klassische Bahnen gelenkt. Interessanterweise sind diese klassischen Bahnen der Beschreibung jedoch reserviert für die Antagonisten der Mauren – sogenannte Autochthone sowie Karthager. Die Autochthonen repräsentieren hier denjenigen Teil der nordafrikanischen Bevölkerung, der auf griechische Mythen und prä-griechische Siedlungsstrukturen zurückgeführt wird. Prokop gibt an, dass der König dieser „Eingeborenen“ Antaios gewesen sei, der im Ringkampf Herakles unterlegen gewesen sei. Antaios gehört zum älteren Material der griechischen Sagenwelt und wurde prominent von Pindar dargestellt.²⁰⁴ Seine Verwendung ist insofern nachvollziehbar, als Pindar im sechsten Jahrhundert relativ breit rezipiert wurde, nicht nur von Prokop, sondern auch von Agathias.²⁰⁵ Es handelt sich also bis zu einem gewissen Grad um einen simplen Klassizismus, zumal die Erwähnung von Antaios im Zusammenhang mit Afrika spätestens seit der frühen Kaiserzeit zum Standardrepertoire geographischer Ausblicke gehörte.²⁰⁶ Gleichzeitig erfüllt dieser mythische Barbar jedoch auch eine andere Funktion. Diodor setzt den Kampf von Herakles und Antaios in einen Kolonisierungskontext: Unter Antaios sei Afrika größtenteils unbewohnbar gewesen, wilde Tiere hätten das gesamte Land geplagt, und erst mit dem Sieg des Herakles sei es erschlossen worden und habe sich zu einem über die Maßen reichen Gebiet entwickelt.²⁰⁷ Dass die Unterwerfung des Gegners grundsätzlich mit der Unterwerfung seines Landes assoziiert wurde, liegt für das entsprechende mythologische Motiv allerdings ohnehin auf der Hand.²⁰⁸ Prokops knapper Verweis auf Antaios ist entsprechend auch als inhaltlicher Verweis auf das virulente Thema von Besiedlung, Verdrängung und Kolonisierung zu lesen.

Gleiches gilt für die dritte „Partei“, die vor den Römern in Afrika zu finden gewesen sei. Zu einem späteren Zeitpunkt seien nämlich Dido und ihre Gefährten nach Nordafrika gekommen und hätten von ihren „Stammverwandten“ (ζυγγενεῖς) das Recht erhalten, Karthago zu gründen. Prokops Verkürzung dieser Geschichte hilft wenig dem Verständnis des dahinterliegenden Mythos; der Umstände der Flucht Didos, und ihrem Verhältnis zu anderen Phöniziern, die bei ihrer Ankunft bereits in Utica siedelten. Wichtig ist ihm ausschließlich, dass es in der Folge trotzdem zum Konflikt zwischen Karthagern und den anderen Phöniziern gekommen sei, eben weil Karthago zu großer Macht kam. Immerhin erklärt er, dass es sich bei den „Stammverwandten“, wie man es vermuten würde, tatsächlich um jene aus Palästina geflüchteten Stämme handele, die nach der Entscheidungsschlacht von den Karthagern an die Ränder Nordafrikas verdrängt worden seien.

²⁰⁴ Eine mythographische Analyse in Magrath (1977).

²⁰⁵ Vgl. Kaldellis (2003).

²⁰⁶ Vgl. etwa in Plin. *Nat.* 5,1.

²⁰⁷ Diod. 4,174. Herakles war ein in der Antike häufig verwendeter Platzhalter für territoriale Ansprüche, vgl. Stafford (2012) 137–163.

²⁰⁸ Magrath (1977) 205.

Wichtig ist für das Verständnis der Verkürzung Prokops, dass er auf kleinstem Raum möglichst effektiv seine literarische Referenz auf die bereits erwähnten Themen ausrichten möchte. Dabei ist ihm zwar der Name Dido nützlich, weniger jedoch die persönliche Entwicklung ihrer Beziehung zu Aeneas. Das Narrativ von Vergils *Aeneis* – wiewohl einigermaßen bekannt in Konstantinopel –²⁰⁹ ist deswegen auch völlig irrelevant. Deutlich mehr Überschneidungen ergeben sich aus der Prosa-Beschreibung in den Epitomen des Justin. Dessen, auf Vergils Zeitgenossen Pompeius Trogus aufbauendes,²¹⁰ Geschichtswerk beinhaltet eine ausführliche, rationalisierende Beschreibung des Schicksals der hier Elissa genannten phönizischen Prinzessin.²¹¹ Interessanterweise kannte und verwendete Justin auch den Namen Dido an anderer Stelle, nutzte aber den aramäisierenden Namen, um den Realismus der Episode hervorzuheben.²¹² Justin schildert auch ausführlich deren persönliche Geschichte, überführt diese jedoch in eine Erzählung über eine erfolgreiche Stadtgründung, das Verhältnis zu anderen Phöniziern in Nordafrika sowie das Verhältnis zu ansässigen Barbaren. Obwohl sich seine Überschneidungen mit Prokop auf eben die thematische Zuspitzung beschränken, ist zumindest diese prosaischere Lesart des Mythos in der Spätantike und im Frühmittelalter weit verbreitet und beschränkt sich keineswegs auf klassizistische Historiographie. Trogus wurde unter anderem von Hieronymus und Augustinus verwendet, und Justin gehört zu den am meisten gelesenen römischen Autoren des Mittelalters.²¹³ Beide Erwähnungen, Antaios und Dido, sind antiquarische Einschübe, die vereinzelte Liebhaber von Pindar und Vergil ansprechen. Vor allem aber sind sie für diese Zeit auch in ihrer Ausdeutung typische literarische Motive, die hervorragend mit Prokops eigener Auslegung auf bestimmte Kernthemen korrespondieren.

Der gesamte Exkurs über die Herkunft der Mauren ist primär als narratives Werkzeug zu lesen, als Überleitung und Sollbruchstelle zwischen den zwei Phasen des Krieges in Nordafrika. Die frustrierenden, andauernden Kämpfe und Usurpationen, die diese zweite Phase prägen, deuten sich im Exkurs jedoch kaum an: Prokop etabliert weder die besondere Wehrhaftigkeit der Mauren noch deren dauerhaften Einfluss. Zum Schluss der Erzählung erwähnt er zwar, dass erst die Römer die Mauren in die peripheren Zonen Afrikas verdrängten, und die Vandalen dann einige Niederlagen durch die Mauren einstecken mussten. Diese Bemerkungen stehen aber relativ isoliert am Schluss und sind nicht sinnbildlich für das „Maurenproblem“, das in den kommenden Kapiteln der *Kriege* bedeutend sein wird. Viel eher sind sie erneut ein Verweis auf die wechselhafte Siedlungsgeschichte Libyens und eine knappe Führung seiner Leser zurück in die erzählte Zeit des Hauptnarrativs. Dadurch fehlt dem Exkurs die offensichtliche Verankerung in der ethnographisch-historischen Topik, wie sie im Heruler-Exkurs oder sogar

²⁰⁹ Wird zitiert unter anderem von Jordanes, Johannes Malalas und Johannes Lydos, vgl. Swain (2010), Baldwin (1982) 83–85.

²¹⁰ Für eine Analyse des Autors Justin und seines Verhältnisses zu Trogus vgl. Yardley (2010).

²¹¹ Vgl. Iustin. 18,4–6.

²¹² Vgl. Iustin. 11,10.

²¹³ Yardley (2003) 3. Die *Epitome* sind in rund 200 Manuskripten erhalten.

im Franken-Exkurs vorhanden ist. Es entsteht kein Bild des zeitgenössischen Antagonisten. Angesichts der im übrigen Text verteilten Aussagen über die Eigenarten der Mauren war die Synthetisierung eines solchen Bildes über diesen Exkurs auch unnötig.²¹⁴

Unter anderem deswegen hat der Exkurs auch eine überraschend begrenzte wissenschaftliche Aufmerksamkeit im Zusammenhang sowohl mit Prokop als auch Nordafrika erhalten.²¹⁵ Deutlich mehr rezipiert wurde er in der Judaistik im Zusammenhang der Erforschung der Frühgeschichte des jüdischen Volkes (hier wurde er auch heftig diskutiert)²¹⁶ – auch weil sich eben inhaltliche Parallelen zu früher rabbinischer Überlieferung andeuten.²¹⁷ Tatsächlich ist dies die Ebene, auf der sich die interessantesten soziokulturellen Schattierungen der klassizistischen Herangehensweise Prokops manifestieren. Die Verschränkung von genrebezogenen Motiven wie dem Zitieren von Inschriften mit alttestamentlichem Material ist für sich alleine schon interessant, wird allerdings erst vor dem breiteren Hintergrund spätantiker Diskurse zur Charakterisierung Nordafrikas und zur Verwendung jüdischer kultureller Marker wirklich aussagekräftig. Denn so sehr der Exkurs eine erzählökonomische Funktion erfüllt, inhaltlich ist er in erster Linie ein Spiegel der spezifischen kulturellen Interessen der römischen Oberschicht in der Spätantike.

Die Erweiterung spezifisch christlicher und spezifisch römischer Identitätsdiskurse um das Zitieren etwa des salomonischen Tempels, des Tempelschatzes oder der als jüdisch bezeichneten alttestamentlichen Geschichte Israels ist für Prokop essentiell – allerdings auch für ein breites Spektrum der römischen Gesellschaft.²¹⁸ Die Kernfunktion dieser Zitate ist, dass sie gleichzeitig römische und salomonische Tradition repräsentieren, und so die Fusionierung christlicher und römischer Identität erleichtern.²¹⁹ Ob der Tempelschatz tatsächlich derartig wieder aufgetaucht ist, ist ohnehin fraglich.²²⁰ Die Notwendigkeit, diese beiden Identitäten ostentativ zu verbinden, ist interessanterweise in kaiserlicher Gesetzgebung besonders gut nachvollziehbar. Seit Konstantin rekurre-

²¹⁴ Vgl. die Charakterisierung der Mauren als Kontrastfolie zu den Vandalen bei Prok. *Pol.* 4,6,10 oder die Aussagen über weissagende maurische Frauen bei Prok. *Pol.* 4,8,12.

²¹⁵ Cameron (1985) 177 beschränkt sich, in ihrem Kapitel über Prokops Behandlung von Nordafrika, auf die Einschätzung, Prokop habe Berber, Karthager, Libyer und Phönizier nicht auseinanderhalten können. Modéran (2003) 143 f. interessiert vor allem das Forschungs-Narrativ der Westwanderung der Mauren, das er bei Prokop bereits angelegt sieht. Steinacher (2016) geht nicht darauf ein.

²¹⁶ Vgl. Frendo (2002), Schmitz (2007), Frendo (2007), Amitay (2011), jeweils mit Verweisen auf deutlich ältere Literatur.

²¹⁷ Amitay (2011) 265 f.

²¹⁸ Unter anderem für die hauptstädtische Elite wurden diese Bezüge wichtig, etwa im Kirchenbau. Vgl. Viermann (2022). Das gleiche kann für kaiserliche Bauprojekte behauptet werden, vgl. Trampedach (2022).

²¹⁹ Vgl. Boustán (2008) 263: „Like the Justinianic building projects and the intensive acquisition of relics, the Temple implements would have served to embed the new power, wealth, and sanctity that were flowing into the imperial capital within long-standing biblical and Roman narratives. Indeed, the vessels from the Jerusalem Temple were in many respects unique in their ability to embody simultaneously the glories of both the Solomonic and Roman past“

²²⁰ Boustán hält die Episode für eine literarische Fiktion. Vgl. Boustán (2008) 358.

ren römische Kaiser auf Moses, Salomon und David zur Selbstlegitimierung, und spätestens mit der Regierung des Herakleios ist das Motiv des Gesetzgebers in alttestamentlicher Tradition vollständig in der kaiserlichen Selbstdarstellung fixiert.²²¹ Hinzu kommt, dass primär christliche Autoren wie Hieronymus oder Augustinus gleichermaßen begannen, Juden, jüdische Kulturgüter oder jüdisches Wissen zu zitieren; auch dies in erster Linie im Kontext innerchristlicher Dialoge und zur eigenen Selbstvergewisserung.²²² So ergibt sich wiederum das Paradox, dass „vergangene Juden“ zwar zentral für das christliche Selbstverständnis waren, Juden in der Gegenwart aber dennoch als Gefahr angesehen wurden,²²³ wenn auch selbst diese Gefahr vor allem für die Selbstdefinierung christlicher Gemeinden wichtig war.²²⁴

Prokop fügt sich hier umstandslos ein. Er erlaubt uns damit einen Einblick in grundsätzlich säkulare Einstellungen gegenüber eschatologisch aufgeladenen Themen, und deren Auskopplung aus dem üblichen theologischen Rahmen. Zwei zentrale Schlussfolgerungen bieten sich an. Zum einen ist deutlich geworden, wie naheliegend der Rekurs auf Eschatologie und die Rolle der Juden in der Geschichte für einen klassisierenden Geschichtsschreiber war. Die grundsätzlichen Vorbedingungen sind allesamt gegeben: Der konstante Bedarf, in kontroversen Fragen autoritative Texte und Testimonien (wie Inschriften) zu zitieren, die Notwendigkeit, Ereignisse, Völker und Geographien in zeitgenössisch-relevante Referenzrahmen einzuarbeiten, und nicht zuletzt die Tendenz, mit Anekdoten bestimmte Kernthemen assoziativ anzusprechen; dies sind Charakteristika klassischer historiographischer Texte, die den Übergang zu anderen intellektuellen Registern massiv vereinfachen. Sie erlauben gleichzeitig der Historiographie, sich zu wandeln und gesellschaftlich relevant zu bleiben. Prokops Verweis auf das Alte Testament und seine Genealogie der Mauren sind entsprechend sehr nachvollziehbare Bestandteile seiner Erzählung. In einer sich zügig und flächendeckend christlich aufladenden Gesellschaft wie derjenigen des Römischen Reiches im sechsten Jahrhundert ist diese Erweiterung des intellektuellen Spektrums alles, nur nicht außerordentlich – selbst unter Berücksichtigung des archaisierenden, vermeintlich ausschließlich säkularen Charakters der klassizistischen Historiographie.

Zum anderen müssen wir konstatieren, dass die besonderen Rollen, die Juden und die jüdische Geschichte für Eschatologie und christliche Argumentationen spielen, von Prokop trivialisiert werden. Ihre Erwähnung hat durchaus den Zweck, traditionelle Antagonismen zu evozieren und dem Konflikt zwischen Römern und Mauren eine außerordentliche Tragweite zu verleihen. Letztlich trägt diese Dimension jedoch wenig zur intendierten Aussage bei. Sie tritt auch ohne echte soziale oder theologische Brisanz auf. Anders als Hieronymus oder Augustinus, die jüdische Zeugnisse als wichtiges Distink-

²²¹ Troianos (2012) 139 f.

²²² Jacobs (2004) 56–60, Harkins (2005).

²²³ Troianos (2012) 143.

²²⁴ Stroumsa (1996) 3

tionsmerkmal verwenden und verstanden wissen wollen,²²⁵ drängt sich bei Prokop der Eindruck auf, dass weder der salomonische Tempelschatz, noch die konstruierte Verbindung der Mauren zum Buch Josua mehr als interessante Eyecatcher sein sollen. Sie reichern das Narrativ mit zusätzlichen Assoziationen an; sie entsprechen den diskursiven Erwartungen eines klassisch gebildeten, aber an christliche Inhalte gewöhnten Publikums, aber es fehlt ihnen in letzter Konsequenz an Zugkraft und argumentativem Gewicht. Schon die Anwendung der Motivik auf Nordafrika ist im negativen Sinne aussagekräftig: Natürlich hat es in den dortigen römischen Provinzen und im vandalschen Regnum Juden gegeben, die unter anderem inschriftlich belegt sind.²²⁶ Allerdings spielen Juden in Nordafrika diskursiv im Grunde keine Rolle für Konstantinopel. Der Konflikt zwischen Vandalen und Römern sowie die verschiedenen christologischen Differenzen dominieren das Bild. Anders als etwa in Alexandria, Antiochia oder in Palästina sind Juden dort selten bis gar nicht als „Problem“ bezeichnet.²²⁷ Eine markante Ausnahme bildet Justinians Novelle 37. Sie ist an Belisars Nachfolger in Afrika, Solomon, adressiert und weist diesen an, „Arianer“, Juden und andere Heterodoxe von öffentlichen Ämtern auszuschließen und ihnen das Feiern ihrer sakralen Feste zu verbieten. Synagogen sollten sogar in Kirchen umgewandelt werden.²²⁸ Prokop kannte die Novelle und erklärt unter anderem einen Aufstand anti-chalkedonischer Soldaten gegen Solomon damit. Allerdings interessiert ihn in diesem Zusammenhang überhaupt nicht, dass das Gesetz auch Juden betrifft, und er übergeht diese Tatsache konsequent.²²⁹ Thematisch geht Prokop also jede Dringlichkeit ab.²³⁰ Dies zeigt sich umso mehr, wenn man seine Behandlung mit einem etwa zeitgenössischen Text vergleicht, der auch in Konstantinopel geschrieben wurde. Die *Erotapokriseis* des Pseudo-Kaisarios sind ein fast vollständig ignoriertes Text, der der Frage nach dem Verhältnis der Christen zu Juden

225 Hieronymus hat sich mit dieser Strategie auch angreifbar seinen christlichen Widersachern, unter anderem seinem Konkurrenten Rufinus, gegenüber gemacht. Vgl. Rebenich (1993) sowie Williams (2002) 63–96, mit Kontextualisierung der Entscheidung, sich auf jüdische Traditionen zu stützen. Vgl. auch die post-koloniale Interpretation von Jacobs (2004) 83–96.

226 Stern (2008) 303–312, wobei Stern auch nachweist, dass die Identifizierung als „jüdisch“ in vielen Fällen schwierig ist. Ebenso zweifelhaft ist die chronologische Einordnung, vgl. Conant (2018) 29. Abgesehen von wenigen Verweisen auf karthagische Rabbis im Jerusalemer und im babylonischen Talmud existieren auch keine literarischen jüdischen Selbstzeugnisse aus Nordafrika in der Spätantike. Vgl. Conant (2018). Das Problem fehlender Sichtbarkeit jüdischer Gemeinden ist im Übrigen ein Problem, das für das gesamte Reich in der Spätantike gilt. Vgl. Warren (2023).

227 Obwohl natürlich auch in Nordafrika anti-jüdische Schriften entstanden sind, etwa Reden des karthagischen Bischofs Quotvultdeus. Vgl. Conant (2012) 173.

228 Justinian, *Nov.* Nr. 37 (535 n. Chr.).

229 Prok. *Pol.* 3,14,11–21.

230 Dafür spricht auch Prokops Verweis auf Justinians anti-jüdische Gesetzgebung in den *Anekdotai*. Dieses (nur bei Prokop überlieferte) Gesetz soll, zum Nachteil der Juden, Überschneidungen der Festkalender geregelt haben. Prokop stellt die jüdische Bevölkerung als Opfer von Justinians erratischem Verhalten dar, nicht anders als andere Gruppen römischer Bürger wie Handwerker oder Landbesitzer. Zu dem Gesetz und der Textstelle vgl. Irshai (2013).

großen Platz einräumt.²³¹ Dieser Text kommt aus einem monastisch-theologischen Milieu und ist in einem Frage-Antwort-Format vor allem damit beschäftigt, teilweise anachronistisch gegen Origenisten, Arianer und Juden zu polemisieren.²³² Insofern sind seine Schnittmengen mit Prokop von vornherein gering. Warum sich der Vergleich trotzdem lohnt, liegt darin begründet, dass Pseudo-Kaisarios drei wichtige Stilelemente einsetzt: Erstens behauptet er, selbst Inschriften aus alttestamentlichen Zeiten gesehen zu haben – namentlich jene Steine, die Josua bei der Überquerung des Jordan aufgestellt haben soll. Damit ist er auch in dezidiert christlichen Genres nicht alleine (im Reisebericht des anonymen Pilgers von Bordeaux tauchen dieselben Steine auch auf), hat aber offensichtliche Gemeinsamkeiten mit Prokop.²³³ Zweitens sind die *Erotapokriseis* voller sprachlicher Archaismen, die größtenteils auf Hippokrates und auf Herodot zurückgehen, und die der Autor auch auf sehr breit verwendete Eigennamen wie Maria und Jeremias anwendet.²³⁴ Und drittens geht der Autor sehr ausführlich auf die vermeintliche Wiederherstellung des Tempels in Jerusalem unter Julian ein. Dieses Ereignis hat, ähnlich wie die Rückeroberung Nordafrikas, wenig bis keine akute Bedeutung für Juden und Christen in Konstantinopel im sechsten Jahrhundert. Allerdings wird in seiner Behandlung dieses Themas überaus deutlich, dass Pseudo-Kaisarios die Wiedererrichtung des Tempels extrem brisant findet, und hohe symbolische Bedeutung daraus zieht.²³⁵ Die Tatsache, dass ein Großteil seiner Argumentation aus zwei Homilien des Johannes Chrysostomos entlehnt ist, ändert nichts an dieser Dringlichkeit.²³⁶ Die Verwendung eines bekannten, aber keineswegs aktuellen Paratextes verdeutlicht eher die prinzipielle literarische Ähnlichkeit zu Prokop. Ein Autor mit stark ausgeprägten antiquarischen Interessen und ähnlich gearteten literarischen Strategien wie Prokop, der allerdings in einem anderen Genre schrieb, interpolierte seine Schrift mit starker anti-jüdischer Polemik. Dass der Text im Grunde kaum aktuelle politische oder religiöse Fragen tangiert, aber trotzdem mit großer Dringlichkeit für die Konversion aller Juden eintritt, lässt Prokops Nonchalance umso erstaunlicher aussehen.²³⁷

²³¹ Der Text hat bis heute keine moderne Übersetzung, die kritische Edition des Textes Riedinger (1989). Der Autor des Textes gibt sich als Kaisarios, Bruder Gregors von Nazianz, aus.

²³² Vgl. Riedinger (1969) 459. Riedinger (1969) ist die einzige ausführliche und moderne Arbeit über den Autor. Eine kurze Einleitung zum Text ist Papadoyannakis (2013).

²³³ Vgl. Papadoyannakis (2013) 309 f.

²³⁴ Papadoyannakis (2013) 402–407, mit einer Liste der Lehnwörter.

²³⁵ Papadoyannakis (2008) 382.

²³⁶ Riedinger (1969) 373–382.

²³⁷ Für eine große zeitgenössische Relevanz der *Erotapokriseis* hat sich allerdings Perczel (2006) ausgesprochen. Er liest hinter der anti-origenistischen Rhetorik des Textes versteckte Überzeugungen eines Origenisten, und interpretiert den Autor als Theodor Askidas. Dieser sei der Kopf einer reichsweiten origenistischen Geheimorganisation gewesen und habe sich mit diesem Text in Konstantinopel rehabilitieren wollen. Theodor war tatsächlich miaphysitischer Mönch und „Lobbyist“ in Konstantinopel, der sich für die Verurteilung der Drei Kapitel eingesetzt hatte. Die These einer starken Origenisten-Partei am Hof Justinians (in deren Zentrum Theodor gestanden haben soll), hat Perczel wieder aufgegriffen, und soll das Thema einer Monographie sein, siehe Perczel (2017) 137 f.

Prokop lässt also Juden und aus der jüdischen Geschichte entlehnte Begebenheiten in sein Narrativ einfließen, die in der Mitte des Jahrhunderts üblicherweise mit Nachdruck diskutiert wurden.²³⁸ Insofern ist der häufig kolonisierende Grundton, den christliche Autoren auf alles Jüdische anwendeten, und der zu einer entsprechenden, häufig subversiv-ironisierenden Reaktion jüdischer Autoren führte,²³⁹ auch in anderen Genres nachweisbar. Prokops nachweislich diverses Publikum war mit entsprechenden Äußerungen hinlänglich konfrontiert. Ohne jedes Problem konnten entsprechende Äußerungen allerdings auch ohne Schärfe und eschatologische Schwere verwendet werden. Allein die Tatsache, dass Prokop die post-kolonial verstandene Appropriierung jüdischer Geschichte ausgerechnet auf maurische Stämme anwendet, sollte uns davor warnen, anti-jüdische Polemik mit einer dauerhaften gesamtgesellschaftlich-aggressiven anti-jüdischen Grundhaltung in Konstantinopel zu verwechseln.²⁴⁰ Das bedeutet nicht, dass Anti-Judaismus kein breites und breit gefächertes Charakteristikum spät-antiker und insbesondere christlicher Gesellschaften war. Allerdings erinnert Prokop daran, dass die Auseinandersetzung mit jüdischen Menschen und Kulturgütern auch mit anderen – unter Umständen nicht weniger kolonialen – Prämissen geschehen konnte.

²³⁸ Dieser Nachdruck verstärkte sich in den folgenden Dekaden noch erheblich. Vgl. Cameron (1996).

²³⁹ So Boustani (2008) 372: „Rather, we must recognize in this discourse those ambivalent and often ironic forms of mimicry that post-colonial critics have identified as a hallmark of colonial situation“.

²⁴⁰ Eine analoge Schlussfolgerung bietet sich für die Behandlung theologischer Auseinandersetzungen an. So hat etwa Gwynn (2018) 247 f. für Johannes Malalas festgestellt, dass dieser sowohl Rhetorik als auch Trennlinien des Konflikts kannte, darüber jedoch mit Absicht wenig und ohne Brisanz berichtete.

VI Schluss

Die klassizistische Geschichtsschreibung der Spätantike war vieles, doch mit Sicherheit kein Monolith. Auch ohne in dieser Studie ausführlich darauf eingegangen zu sein, kann mit einiger Sicherheit festgehalten werden, dass selbst zwischen zwei nah beieinander liegenden Autoren und eng verwandten Texten, wie Prokop und Agathias und ihren jeweiligen historischen Narrativen, teilweise tiefe Schluchten liegen. Die Differenzen reichen von fest verankerten geschichtsphilosophischen Überzeugungen bis hin zur Rolle, die sie sich als Autoren in ihren eigenen Texten zugestehen: Prokop ist teilweise selbst Protagonist des Geschehens und beschränkt seine auktorialen Eingriffe auf Textorganisatorisches, während Agathias teilweise einen geradezu spielerisch-ironischen Ton bemüht, sobald er als Autor in den Text eingreift,¹ und eher hervorhebt, wie er von den historischen Ereignissen auch sentimental überwältigt wurde.² Von den Unterschieden zwischen zwei chronologisch weit voneinander entfernten Autoren wie Zosimos und Theophylakt Simokattes will ich hier gar nicht erst reden. Insofern sind die aus den Exkursen Prokops entwickelten Schlussfolgerungen über die soziale Verankerung der klassizistischen Geschichtsschreibung im sechsten Jahrhundert eher als Hypothesen zu verstehen. Dies ist umso mehr der Fall, als dass ich beileibe nicht alle Exkurse, geschweige denn den ganzen Text der *Kriege* oder gar Prokops Gesamtwerk analysiert habe. Ohne Zweifel könnte und sollte man entsprechend größer angelegte Untersuchungen angehen, um zu anderen Schlussfolgerungen zu gelangen oder die nun vorzustellenden Beobachtungen zu bestätigen.

Ich glaube dennoch, dass meine Struktur und Methodologie eine gut skalierbare Interpretation erlauben. Sogar mit einer verhältnismäßig kleinen Auswahl an Beispielen habe ich ein Spektrum der Möglichkeiten aufzuzeigen versucht – sowohl was das soziale und intellektuelle Echo der Historiographie betrifft als auch was die auktorialen Entscheidungen und individuellen Bedingtheiten ihrer Autoren angeht. Um es einfacher auszudrücken: Wenn selbst ein Autor wie Prokop, der alle Feinheiten der Thukydides-Mimesis beherrschte und als letzter Leuchtturm der griechischen Historiographie angesehen wird,³ wenn selbst ein solcher Autor (auch) in dramatisch-fiktionale Register verfällt und alttestamentliche Exegese mit römischer Vorgeschichte vermischt, welche sozialen Implikationen und genrebrechenden Entscheidungen müssen wir dann erst bei weniger stringenten und weniger „klassischen“ klassizistischen Autoren erwarten?

Anders als es man es vielleicht für das Ende der Antike und den Beginn des Mittelalters vermuten würde, geht die Veränderung und soziale Öffnung keineswegs singular in Richtung Christlichkeit. Agathias etwa wählt mit seinem persönlichen poeti-

1 So schon im Proöm, wo er sagt, er müsse nun erst einmal, wie es etablierte Praxis sei, sich selbst vorstellen, Agath. *Hist.* Proöm 14.

2 Agath. *Hist.* 2,15,7, über seine Angst während eines Erdbebens in Alexandria.

3 Vgl. Pazdernik (2000) oder für eine noch subtilere Intertextualität mit Xenophons *Hellenika* vgl. Pazdernik (2006).

schen Hintergrund einen Weg der Öffnung für poetisch interessiertere *interpretive communities*. Auch er zitiert, aller Wahrscheinlichkeit nach fiktive, Inschriften, nur sind diese dann Versepigramme,⁴ und Traumorakel äußern sich bei ihm ebenso in Versen.⁵ Theophylakt dagegen eröffnet sein Geschichtswerk mit einem platonischen Dialog zwischen der personifizierten Geschichte, und der personifizierten Philosophie. Natürlich ist in seinem Werk das Christentum deutlich präsenter als in Prokops *Kriegen*, damit ist die Diskussion jedoch nicht beendet. Die Diffusion neuplatonischer Philosophie in Prokops *Kriege* ist schwer nachzuvollziehen, und hat bisher lediglich vorsichtige Rückschlüsse auf bestimmten Milieus inhärente Vorstellungen über das menschliche Schicksal ermöglicht.⁶ Für Theophylakt können wir diese Vorsicht fallen lassen, sein Versuch der *captatio benevolentiae* philosophisch interessierter Leser ist nicht zu übersehen. Gleichzeitig ist sein Text viel stärker der öffentlichen Rhetorik und rhetorischen Panegyrik seiner Zeit angepasst, hat teilweise Passagen, die wohl zum öffentlichen Deklamieren gedacht waren.⁷ Diese Unterschiede spiegeln nicht nur einen anderen Charakter des Textes wider, sondern verraten auch eine anders gelagerte soziale Verankerung, ein Spiel der Interpretationsangebote und Leseerwartungen mit anderen *interpretive communities*. Dass sich in den Jahren zwischen Justinian und Herakleios drei so verschiedene Werke im gleichen Genre etabliert haben, bedeutet jedoch nicht automatisch, dass sich die Geschmäcker grundsätzlich entwickelt hätten (auch wenn das nicht ausgeschlossen werden sollte). Man könnte auch schlussfolgern, dass sowohl das Genre als auch die römische Gesellschaft solch verschiedenen Ausprägungen gleichermaßen Platz bieten konnten.⁸

Obwohl ich in meiner Studie also eher ein Schlaglicht auf das Thema habe scheinen lassen, als dass ich es erschöpfend behandelt hätte, genügt die Evidenz für einige generalisierende Interpretationen. Zuerst jedoch möchte ich mein Argument rekapitulieren.

Basis und Gerüst der Unternehmung ist die Begriffs-Trias aus Milieu, Kommunikation und *interpretive community*. Ihr Zusammenspiel und die jeweils eigenen Konnotationen sollen eine Brücke bauen zwischen der literaturwissenschaftlichen und der althistorischen Methodologie.

Mit dem Auftaktkapitel habe ich demonstriert, wie souverän und flexibel Prokop sich in einem von *paideia* und klassischen geographischen Texten geprägten Milieu bewegt. Anhand von Überlegungen über Ursprung und Verlauf von Euphrat und Tigris

4 Agath. *Hist.* 2,178. Auch Agathias geht übrigens frei mit seinem Material um: Die hier zitierte Inschrift hat es in Talleis tatsächlich gegeben. Der Stifter, Chairemon mit Namen, war allerdings kein armer Bauer, sondern ein reicher Kuriale. Insofern war die Inschrift nicht Ausdruck der Verzweiflung auch der ärmsten Bevölkerungsschichten nach einem Erdbeben, wie es Agathias insinuiert. Vgl. Sitz (2023) 34–38.

5 Agath. *Hist.* 2,31,7.

6 Murray (2017). Vgl. dazu die zurückhaltende Einschätzung von Rance (2020) XCVI.

7 Frendo (1988), inklusive einer gelungenen Übersetzung des allegorischen Dialogs.

8 Zu diesem Schluss kommt auch Jeffreys (2006) 137f., allerdings für die Historiographie während der Regierungszeit des Kaisers Anastasios.

findet er Anschluss an Konversationen der römischen Kaiserzeit und antiquarische Beobachtungen seiner Zeitgenossen. Dabei bleibt er jedoch nicht rein derivativ, sondern flicht eigenwillige Beobachtungen ein, und erweitert diesen geographischen Kosmos um Überlegungen zur griechischen Tragödie. Die Aufladung der östlichen römischen Grenzgebiete mit mythographischen, bis zu einem gewissen Grad identitätsstiftenden, Motiven, ist nicht augenscheinlich politisch, aber sie erlaubt es uns, über das intendierte Echo des Exkurses nachzudenken. Ohne, dass Besitzansprüche oder „kulturanthropologische“ *claims* ausgesprochen werden müssen, muss der Exkurs im Rahmen etablierter Diskurse über den griechisch-römischen Kosmos gelesen werden, der traditionelle Bildungseliten und politische Eliten miteinander verbindet. Insofern bewegt Prokop sich im Rahmen derjenigen Milieus, die für die klassizistische Historiographie wahrscheinlich ohnehin als Publikum postuliert werden.

Der nächste Schritt war die breit angelegte Vorstellung literarischer Trends und politischer Diskurse in Konstantinopel in der Mitte des sechsten Jahrhundert. Dieses Panorama soll helfen, Prokops intellektuelle Umgebung besser zu verstehen, und die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Produktion von Texten in Abhängigkeit von Genres und Karrieren zu eruieren. Eine Synthese aus so verschiedenen Texten wie dem anonymen *Dialog über Politik* oder der epideiktischen Rhetorik des Paulos Silentiarios hat ergeben, dass wir auf einer Fallebene keine zu schnellen Rückschlüsse vom Charakter und Genre eines Textes auf dessen Autor ziehen sollten. Zudem sind, bei aller Diversität der Zugänge in den Genres, doch überraschend viele Themen und vor allem Arbeitstechniken allen gemein. Eine intensive Beschäftigung mit kaiserlichen Tugenden ist ebenso weit verbreitet wie das intensive Epitomisieren und Zitieren ausgewählter Vorbilder und Paratexte. Es scheint offensichtlich, dass so verschiedene Milieus wie das provinzielle Mönchtum Syriens und das laikale hauptstädtische Beamtentum (wenn man die Karrieren von Prokop und Johannes Lydos so abstrahieren kann) nicht nur die gleiche Sprache sprachen, sondern auch einen ähnlichen Zugang zu Textproduktion hatten. Neben den jeweils eigenen Kernthemen zeigen die verschiedenen Texte zudem immer wieder tiefes Verständnis für völlig andere Gegebenheiten – seien es Details der Palastarchitektur bei Kyrillos oder die säkulare Topographie Roms bei Pseudo-Zacharias. Autoren verwendeten bestimmte literarische Register nicht aus einem Mangel an Interesse oder Wissen, sondern aus einer bewussten Entscheidung heraus. Gleichzeitig konnten sie annehmen, dass ihr Publikum nicht nur das gewählte Register wertschätzte, sondern auch den wohlüberlegten Bruch dieses Register.

Das darauffolgende Kapitel hat sich zwei Exkursen der *Kriege* gewidmet, die am Rande der „bekannten“ Welt angesiedelt sind. Brittia (Britannien) und das südliche Rote Meer sind für Prokop geradezu *liminal spaces*, in denen ganz andere Deutungsrahmen möglich sind als in näheren, bekannteren Regionen. Der westliche Rand der Oikumene wird zu einem widersprüchlichen Ort aufgebaut, wo proaktive Kriegsprinzessinnen und sprechende Vögel zu Hause sind, aber keine Pferde. Das Rote Meer dagegen beherbergt sowohl kaiserliche Politik als auch Menschenfresser und bedrohte christliche Gemeinden. Prokops Öffnung seiner Exkurse für romanhafte Einflüsse und fiktional anmutendes Erzählen belegt den Einfluss einer Gesellschaft, die in anderen Genres eine

ebensolche Fiktionalisierung bereits gutheißt. Eine zeitverzerrende Narration und das Zurückgreifen auf Märtyrernarrative, wie wir sie am Roten Meer zu spüren bekommen haben, gibt auf der anderen Seite einen Vorgeschmack auf den teilweise subtilen Druck, den christliche Leseerwartungen auf Autoren wie Prokop ausüben. Christlich-eschatologische Deutungen könnten auch an anderen Stellen in Prokops Text gelesen werden.⁹ Auf solche Deutungen eingestellte *interpretive communities* sind im sechsten Jahrhundert in Konstantinopel offensichtlich vorhanden; es läge nah, sie auch als Teilmenge der intendierten Leser der klassizistischen Historiographie zu vermuten.

Der nächste Abschnitt der Untersuchung ist in der Hauptsache eine Analyse personaler Netzwerke, die die Vorstellung von klar abgegrenzten Milieus insofern verändern möchte, als solche Milieus in den weitaus meisten Fällen viele und intensive Kontakte zu anderen Milieus hatten. Ausgehend von einigen Bemerkungen bei Agathias über die alltäglichen Berührungspunkte verschiedener Personengruppen in Konstantinopel habe ich zu zeigen versucht, dass über familiäre Kontakte, Patronageverhältnisse und gemeinsame Ausbildungswege alle elitären Milieus miteinander verbunden waren. Am Beispiel der Ausbildung des späteren Patriarchen Severos wird deutlich, dass selbst konkurrierende Faktionen von christlichen und paganen Schülern und Studierenden jede Menge Schnittmengen hatten. Von gemeinsamer Lektüre über gemeinsame Verwandtschaft bis hin zu gemeinsamen Karrieren: strukturelle Unterschiede oder gar unvereinbare Milieus suchen wir auch in der apologetischen Schrift des Bischofs Zacharias von Mytilene vergebens (mit der Ausnahme der dem Schulbetrieb entzogenen Mönche, die eine Art Korrektiv darstellen). Noch deutlicher wurde die Verbundenheit verschiedener Milieus in *einem* Netzwerk bei der Analyse von Briefkorpora. Was sich im fünften Jahrhundert bei Synesios von Kyrene und Theodoret von Kyrrhos kaum übersehen lässt, stimmt auch für den streitbaren Patriarchen Severos: Briefe sind ein verbindendes Medium, das für uns sichtbar macht, dass mittelmeerweite Eliten ungeachtet ihrer Berufungen, Berufe und Karrieren miteinander im Kontakt waren. Alle hier analysierten Fälle stammen von Bischöfen, was mit Sicherheit auch ein Fingerzeig für Funktion und Einfluss dieser spezifischen gesellschaftlichen Stellung ist. Wichtig ist jedoch, dass die verschiedenen Milieus unzweifelhaft miteinander kommunizierten und so Teile des übergreifenden kommunikativen Systems waren. Als Gegenprobe habe ich zwei anders überlieferte Netzwerke in Gaza herangezogen. Die Reden des Chorikios zeigen uns nicht nur die Familie der zivilen Patronin Maria, die in sich selbst eine Reihe von Milieus verband, sondern auch ein intaktes Verständnis für Sprache, Belange und Interessen anderer Milieus als dem engen Rahmen der Rhetorik-Schule von Gaza. Von einer anderen Seite betrachtet belegen die uns als spirituelles Lehrbuch überlieferten Briefe der beiden Eremiten Barsanuphios und Johannes die Vernetzung monastischer Gruppen mit der breiteren Zivilgesellschaft. Trotz ihrer Isolation und ihres Rückzugs in ein streng reguliertes, relativ abgeschiedenes Umfeld kennen die beiden Eremiten die

⁹ Zum Beispiel im Herulerekkurs, wo die nicht einmal an ihre eigenen Götter glaubenden Heruler den christlichen Langobarden unterlegen sind. Vgl. Prok. Pol. 6,14,17–19.

praktischen Probleme ihrer Bittsteller. Dabei offenbaren sie eine intime Kenntnis des römischen Bindungs- und Patronagewesens, Verständnis für die Bedürfnisse der normalen Bauern, und Akzeptanz der schwierigen Position von Bischöfen, die im urbanen Kontext christliche Bedürfnisse und traditionellen Euergetismus miteinander verbinden mussten. Die Kompatibilität der verschiedenen Milieus, besonders des institutionell-kirchlichen Milieus mit anderen elitären Milieus, geht so weit, dass man versucht ist, die Zuweisung zu verschiedenen Milieus überhaupt aufzugeben. Dem möchte ich allerdings insoweit widersprechen, als diese Milieus ohnehin nie absolut gesetzt werden sollten. Als heuristische Kategorie erfüllen sie weiter einen Zweck, auch wenn es im sechsten Jahrhundert möglich war, schlagartig vom General zum Patriarchen zu werden und so alle Vorstellungen einer Trennung von Milieus über Bord zu werfen.

Die folgenden vier Unterkapitel behandeln je einen Exkurs und sind der Praxistest der vorher entwickelten Hypothesen und Beobachtungen. Die beiden im römisch-persischen Konflikt angesiedelten Exkurse zum Eremiten Iakobos und zur Abgar-Legende fungieren als Beleg für die Tatsache, dass die *Kriege*, trotz allem Klassizismus und allen genrebedingten Begrenzung christlicher Motive, ein den zeitgenössischen christlichen, monastischen und heilsgeschichtlichen Diskursen gegenüber offener Text sind. Nicht nur ist Prokop mit den relevanten Stichwörtern der Hagiographie vertraut, er verwendet sie auch gezielt, um die Bedeutungsebenen seines Textes zu erweitern. Gerade als Andeutung der später prominenter werdenden christlichen Aufladungen der Abgar-Legende taugt dieser Exkurs als narratives Vorspiel, um die Genreerwartungen zu brechen und andere *interpretive communities* „aufzuwecken“. Offensichtlich handelt es sich nicht um die Verabschiedung des Klassizismus, sondern um eine Erweiterung des spezifisch angesprochenen Publikums. Was sich bei der Belagerung Amidas und bei Iakobos angedeutet hat, dekliniert der Exkurs über Abgar und Edessa aus: eschatologische Aufladung des Konflikts, christliche Wunderwirkungen, und regionale Ausprägungen christlicher *romanitas* charakterisieren diese Episode. Abgar selbst ist nicht nur ein syrischer Kleinkönig, sondern die personifizierte Anbindung „kleinerer“ Gemeinwesen und Identitäten an Konstantinopel; der Brief Jesu an Abgar ist nicht nur ein Kuriosum, sondern symbolisiert Gottes Beistand für Edessa und die römische Sache; die Rettung Edessas vor den Persern ist nicht nur die Rettung einer Stadt, sondern Teil des göttlichen Plans. Beide Exkurse zusammen zeigen die Anreize, die für monastische, bischöfliche oder ganz generell christlich sozialisierte Milieus in der klassizistischen Historiographie gesetzt werden konnten.

Prokops Franken sind nun der Nachweis des Vorhandenseins ebensolcher Milieuerwartungen in den *interpretive communities* des Textes auch unter unwahrscheinlichen Bedingungen. Denn eigentlich geht es im Frankenexkurs um strategische Überlegungen, welche Politiken sich gegenüber einem fast schon anonymen, aber barbarischen Gegner als nützlich erweisen. Insofern geht es Prokop um geostrategische Überlegungen und den politischen Kalkül imperialer Politik hinsichtlich peripherer Konkurrenten. Die Franken sind im Exkurs so unbestimmt aggressiv dargestellt, dass sie als Platzhalter fungieren könnten. Details wie jenes, dass die Franken eigentlich drei Königreiche waren, werden nie zu relevanten Faktoren aufgebaut. Und dennoch, selbst

in diesem komplizierten Kalkül, wo Theoderichs ostgotisches Königreich als *alter ego* des Imperiums dienen muss, finden wir Spuren christlicher Diskurse um die konfessionelle Landschaft des westlichen Mittelmeerraums, und um die Bedeutung christlich aufgeladener Artefakte wie des salomonischen Tempelschatzes. Sie werden im Kontext des Exkurses nicht weiter ausgedeutet, weil sie nicht den Sinn und Zweck des Exkurses befördern – aber ihr Vorhandensein erinnert daran, dass zwischen sozialer Verankerung eines Textes und der Darstellungsabsicht einer kleineren Texteinheit kein linearer Zusammenhang besteht.

Im letzten Beispiel, Prokops Erzählung der Vorgeschichte der Mauren, kulminieren alle diese Beobachtungen. Hier verbinden sich herodoteische Erzählstrategien mit alttestamentlicher Exegese, Ethnographie und römischen Ursprungslegenden zu einem einzigen historiographischen Strang. Inschriften-Zitate, Präfigurationen von Jesus Christus und Vergil gehen in einem Maße ineinander auf, dass wir nicht umhin können, in Prokop ein Ventil für höchst unterschiedliche und höchst aktuelle literarisch-kulturelle Empfindsamkeiten zu sehen. Grenzen des Genres spielen in diesem Exkurs ebenso wenig eine Rolle wie Milieugrenzen oder singuläre Deutungen. Der Exkurs lässt sich in einem Zug als christlich-kolonisierender Diskurs über jüdische Vorgeschichte und Identität verstehen und als Fixierung eines aktuellen außenpolitischen Problems im kulturellen Kosmos römischer Mittelmeerhegemonie. Er ist ein Fingerzeig für die komplexe intellektuelle Welt der Historiographie und die untrennbar miteinander verwobenen Milieus, die sich in ihr wiederfinden konnten.

Man könnte nun versuchen, aus der Analyse Schlussfolgerungen über Prokop als Autor zu ziehen. Valide Punkte ließen sich machen über seine geschichtsphilosophischen Überzeugungen im Spiegel christlicher Motivik,¹⁰ über die religiösen Überzeugungen Prokops oder über seine Rezeption verschiedener literarischer Genres und zeitgenössischer Diskurse. Dass Prokop im Falle der Eroberung Amidas auf komplizierte Art und Weise eine durch und durch christliche Deutung vorträgt, die für die von ihm unabhängige, und ohne Zweifel christliche, Überlieferung charakteristisch ist, ist ein relativ klarer Hinweis auf seinen Glauben an göttliche Intervention. Das Befolgen der Genreregeln der klassizistischen Historiographie (indem er christliches Vokabular vermeidet oder umschreibt) und ein Vermeiden zu aktiven Eingreifens des christlichen Gottes könnte man als Verarbeitungsmechanismus und Gebundenheit an traditionelle Konventionen interpretieren. Das wirkmächtige Schuld-und-Sühne-Motiv in der Amida-Episode spricht allerdings relativ deutlich für ausgeprägte christliche Überzeugungen. Darüber hinaus muss wohl davon ausgegangen werden, dass Prokop auch an anderen Stellen christliche Erklärungsmuster und göttliche *agency* verwendet, die er hinter indirekten Formulierungen und komplizierten narrativen Strategien verbirgt. Bis zu einem gewissen Grad wäre eine solche auf Prokop fokussierte Ausdeutung jedoch wenig zufriedenstellend. Es ändert sich beispielsweise nichts an der grundlegenden Proble-

¹⁰ Vgl. Stickler (2022) mit einem, vorsichtigen, Nachweis der Konfluenz klassizistischer und christlicher Geschichtskonzepte bei Prokop.

matik, dass man mit guten Gründen einen gegenteiligen Befund über Prokops Christlichkeit stützen könnte, wenn man andere Textstellen heranziehen würde. Diese fundamentale Widersprüchlichkeit bleibt bestehen und ist geradezu charakteristisch für Prokop. Sie spiegelt, auch, die methodischen Unzulänglichkeiten wider, die unumgänglich sind, wenn wir von einem Text auf die Identität des Autors schließen wollen.

Stattdessen möchte ich zurückkommen auf den Zusammenhang eines Textes mit der Gesellschaft, die ihn rezipierte. Die Erwartungshaltung dieser Gesellschaft formte den Text, und der Text sollte als Kommunikation zwischen der Gesellschaft und dem Autor verstanden werden. Mit dieser Prämisse lassen sich viel weiter gefasste Interpretationen anstellen.

Unzweifelhaft ist, dass dezidiert und offensiv christliche Milieus nicht nur dieses Werk, sondern die gesamte klassizistische Historiographie des sechsten Jahrhunderts wertschätzen konnten und rezipierten. Das Genre als solches war weder prinzipiell subversiv noch in einem Elfenbeinturm gefangen. Selbst mit eindeutigen kaiserkritischen Untertönen wurde Prokop großflächig rezipiert, nachgeahmt und kopiert. Die interessantere Schlussfolgerung ist jedoch die, dass der für Literatur und Historiographie grundsätzlich aufgeschlossene Teil der Römischen Gesellschaft – im Grunde also nur eine begüterte Bildungselite, möglicherweise erweitert durch öffentliche Bibliotheken und Klosterbibliotheken; insgesamt wohl ein Bruchteil der gesamten römischen Gesellschaft – die in den *Kriegen* existierenden Widersprüche verkraftete. Die *Kriege* sprechen mit ihrem vielfältigen Interpretationsangebot in den Exkursen potentiell viele verschiedene *interpretive communities* an. Wahr ist aber auch, dass dieselben *interpretive communities*, die etwa vordringlich eine christlich-heilsgeschichtliche Lesart an den Text herantragen, auch kommunikativ mit dem Rest der *Kriege* interagieren. So sehr also unterschiedliche Deutungen und Geschichtsphilosophien durch Prokop angesprochen werden, es muss immer davon ausgegangen werden, dass alle Angesprochenen wenigstens eine rudimentäre kommunikative Kompetenz mitbrachten, auch jene Stellen verarbeiten zu können, die nicht in ihrem primären Interesse oder Deutungshorizont lagen. *Interpretive communities* lesen eben auch da mit, wo wir sie nicht als Spuren im Text erkennen können, sie generieren auch Sinn dort, wo wir sie nicht direkt angesprochen sehen. Auch ein unumkehrbarer Traditionalist, der Prokop vor allem für dessen archaisierenden Stil las, musste die Existenz christlicher Diskurse anerkennen und aus Prokops Verarbeitung derselben Sinn generieren.

Wenn wir die Zusammensetzung und die Vernetzung der (wie gesagt, hauptsächlich elitären) Milieus der römischen Gesellschaft des sechsten Jahrhunderts in den II und IV ungefähr treffend rekonstruiert haben, bleibt die Erkenntnis, dass wir von einer sehr weit gestreuten kommunikativen Kompetenz ausgehen müssen. Die römische Gesellschaft, die wir im literarischen Kosmos greifen können, war ein kommunikatives System, das über Milieus hinweg existierte. Weder regional noch nach christlichen Parametern oder nach gesellschaftlicher Funktion konzeptualisierte Milieus waren in sich geschlossene Systeme. Nach der hier vorgelegten Evidenz sind sie nicht als Grenzen im kommunikativen System wahrzunehmen. Sie sind eine flexible soziale Realität, die auf die Konstitution des kommunikativen Systems einwirkt und über Zeit wahrscheinlich

dazu führt, dass *interpretive communities* sich ihr anpassen. Auf diese Weise verfestigen sich Milieus als kommunikative Subsysteme. Die Exkurse in den *Kriegen* zeigen jedoch im Verbund mit anderen Quellen, dass diese Gesellschaft immer noch als kommunikatives Ganzes gesehen werden muss. Statt die klassizistische Historiographie als gesellschaftliches Randphänomen zu konzeptualisieren, die vor allem in ihrer Selbstreferentialität aufging, sollten wir sie als Abbild einer komplexen Gesellschaft ansehen, die die unterschiedlichen, in ihr vereinten Milieus ansprach und, wie andere Genres auch, miteinander ins Gespräch brachte.

Die soziale Welt des Römischen Reiches war ein von vielen Richtungen unter Druck gesetztes Ganzes. Religiöser Faktionismus, regionale Partikularinteressen und Identitäten, ökonomische und ökologische Veränderungen sowie militärischer Druck sorgten dafür, dass eine mittelmeeerweite Gesellschaft sich unausgesetzt Fliehkräften entgensetzen musste. Ein zentraler Faktor, der zur verbleibenden Kohärenz des römischen Gemeinwesens beitrug, war die Fähigkeit, miteinander zu kommunizieren. Nur so lange, wie partikulare Interessen breit verstanden wurden, konnten sie auch politisch verarbeitet werden. Was meine Studie über die Milieus der klassizistischen Historiographie zeigen möchte, ist, dass diese Fähigkeit zur Kommunikation über viele Milieus und Regionen hinweg in der Mitte des sechsten Jahrhunderts noch gegeben war. Mönche konnten sich über die Förderung säkularer Infrastruktur und die Notwendigkeiten römischer Patronage beschweren, aber sie verstanden nachweislich, worum es hier ging. Gleichmaßen konnten säkulare Eliten über den zweifelhaften Nutzen fastender Mönche für ein städtisches Gemeinwesen lästern. Sie verstanden trotzdem, worum es den Mönchen ging, und was diese beschäftigte. Prokops *Kriege* sind Ausweis einer milieuübergreifenden Kommunikation. Sie manifestieren eine, allen Fliehkräften zum Trotz, verflochtene mediterrane Welt.

Appendix

Exkurse in den *Kriegen* – eine Aufstellung

#	Kurzbeschreibung	Quellenstelle
1	Geschichte Persiens; persisch-römische Beziehungen vor Justinian	1,1,2 – 12
2	Hephthaliten	1,3,1 – 7
3	Die Perle der persischen Großkönige	1,4,18 – 30
4	Der Ort des Vergessens	1,5,9 – 40
5	Der Eremit Iakobos	1,7,5 – 11
6	Tod des Glones und Zerstörung der Kirche d. hl. Symeon in Amida	1,9,5 – 19
7	Kaspische Tore, römische Befestigungen an der persischen Grenze	1,10
8	Unterwerfung der Tzanen	1,15,19 – 25
9	Euphrat und Tigris	1,17,3 – 25
10	Orestes und die Tempel in Komana	1,17,13.22
11	Alamundaros	1,17,43 – 48
12	Südarabien und Axum und angrenzendes	1,19,1 – 26
13	Südliches Ägypten	1,19,26 – 36
14	Axumiten, Homeriten und Versuche Justinians, sie milit. zu aktivieren	1,20
15	Chosroes wird Großkönig	1,21,16 – 23
16	Chosroes vereitelt Usurpationen	1,23
17	Nika-Aufstand	1,24
18	Der Fall Johannes' des Kappadokiens	1,25
19	Spontan-Usurpation des Johannes in Dara	1,26
20	Auslöser für den erneuten Krieg zwischen Persern und Römern	2,1 – 3
21	Komet und Hunneneinfälle	2,4,1 – 11
22	Zenobia	2,5,4 – 6
23	Die Rolle Tyches bei der Thronbesteigung Chosroes'	2,9,11 – 14
24	Omen und die nur teilweise Zerstörung Antiocheias	2,10,1 – 7

Angesichts möglicherweise verschiedener Wahrnehmungen davon, was ein Exkurs spezifisch ist, und was zu einem Exkurs gehört, und wie man das Material strukturiert, ist diese Tabelle nur ein Vorschlag, soll jedoch bei der Orientierung und schnellen Erfassung als Werkzeug dienen.

Exkurse in den *Kriegen* – eine Aufstellung (Fortsetzung)

#	Kurzbeschreibung	Quellenstelle
25	Grund für die Zerstörung der Kirche des hl. Michael in Antiocheia	2,11,7 – 13
26	Chosroes' Besuch von Apameia	2,11,14 – 38
27	Geschichte des Augaros und Christus' Schutz von Edessa	2,11,12 – 38
28	Kabades' Züge gegen Edessa und Konstantine	2,13,6 – 12
29	Nachträglich Bericht über ein Omen für die Antiochener	2,14,5 – 7
30	Misshandlung der Lazen durch die Römer	2,15,1 – 12
31	Pest	2,22 – 23
32	Boas, bzw. Phasis	2,29,14 – 22
33	Geographischer Überblick über die beiden Reichshälften seit Theodosios	3,1
34	Honorius und die Goten	3,2
35	Honorius, seine Nachfolger, Galla Plakidia und die Vandalen	3,3
36	Geiserich, Markian, Eudoxia, Maximos, Aetios	3,4
37	Plünderung Roms, Konsolidierung der Vandalenherrschaft	3,5
38	Versuch der Rückeroberung Afrikas durch Leon	3,6
39	Vorgehen des Maiorinos, Zenon und Geiserich	3,7
40	Vandalische Thronfolgen bis Hilderich	3,8
41	Machtübernahme Gelimers, erste dipl. Kontakte mit Justinian	3,9
42	Justinians nicht zugestellter Rat an Feldherren als Omen?	3,11,35 – 40
43	Traum Prokops	3,12,2 – 5
44	Massageten-Zwischenfall inklusive Ansprache Belisar	3,12,10 – 25
45	Johannes und das Brot	3,13
46	Prokops Erkundungen in Sizilien	3,14,5 – 13
47	Quellwunder und Orakel	3,15,34 – 35
48	Delphix und Palation	3,21,2 – 5
49	Orakel G vertreibt B, B vertreibt G	3,21,15 – 16
50	Kirche des hl. Kyprianos	3,21,17 – 25
51	Geschichte der in Europa verbliebenen Vandalen, Untaten Geiserichs	3,22
52	Bonifatios und der Schatz Gelimers	4,4,33 – 41
53	Vandalen und Maurusier im Vergleich	4,6,4 – 14

Exkurse in den *Kriegen* – eine Aufstellung (Fortsetzung)

#	Kurzbeschreibung	Quellenstelle
54	orakelnde Frauen der Maurusier	4,8,12
55	Geschichte der Besiedlung Afrikas durch Einwanderer aus Palästina	4,10,12 – 29
56	Aurasiongebirge und vermischte Nachrichten über diese Gegend	4,13,22 – 29
57	Maurusier auf Sardinien	4,13,33 – 36
58	Die Sonne ist ein ganzes Jahr verdunkelt	4,14,5 – 6
59	Aufständische trauen sich nicht, Solomon persönlich zu ermorden	4,14,22 – 29
60	Künstliche Überflutung und Aurasion	4,19,11 – 14
61	Romulus Augustus, Odoaker, und die Herrschaft Theoderichs	5,1
62	Die Lagunen von Ravenna	5,1,19 – 23
63	Amalasuntha Erziehung Athalarichs, unterdrückte Verschwörung	5,2
64	Amalasuntha versucht, Italien an Justinian loszuwerden	5,3
65	Kurze Rechtfertigung, warum Prokop Theologie außen vor lässt	5,3,5 – 8
66	Theodahat wird König, wirre Verhandlungen, Ermordung Amalasunthas	5,4
67	Orakel Mundus = Weltall = Mundos	5,7,6 – 8
68	Orakel für Theodahat, dreißig Schweine	5,9,2 – 7
69	Fluss Decemnovius, Palast der Circe	5,11,2 – 4
70	Überblick über die Länder und Völker von Spanien bis Germanien	5,12,1 – 9
71	Westgoten, Arborycher, Germanen und verbliebene römische Soldaten	5,12,13 – 19
72	Goten und Franken, Theoderich und Theudis	5,12,20 – 54
73	Machtausdehnung der Franken, Rückzug der Goten	5,13
74	Die Via Appia	5,14,6 – 11
75	Benevent, Diomedes, der Eber und das Standbilder Athene	5,15,4 – 14
76	Überblick über die Länder und Völker Italiens und Angrenzende	5,15,15 – 30
77	Narnus, Narnia und die Brücke	5,17,9 – 10
78	Vorzeichen samnitischer Jünglinge	5,20,1 – 4
79	Rambböcke (Belagerungsangriff)	5,21,3 – 12
80	Ballisten, Onager und Wölfe (Belagerungsverteidigung)	5,21,13 – 22
81	Geschichte der „Vivarium“-Mauer	5,23,16
82	Orakel des Theoderich-Standbilds	5,24,22 – 27
83	Sibyillinische Orakel und warum sie niemandem helfen	5,24,28 – 37

Exkurse in den *Kriegen* – eine Aufstellung (Fortsetzung)

#	Kurzbeschreibung	Quellenstelle
84	Der Janustempel (und der Versuch, ihn zu öffnen)	5,25,18 – 25
85	Portus, Ostia und der Transportweg nach Rom	5,26,4 – 13
86	Beschreibung weiterer Kämpfe um Rom	6,1 – 3
87	Ehrfurcht der Goten vor den Kirchen von Paulus und Petrus	6,4,9 – 10
88	Vesuv	6,4,21 – 30
89	Die Schwerter des Praesidius und der Tod des Konstantinus	6,8
90	Die Festung Petra im Picenum	6,11,10 – 14
91	Herulerekkurs	6,14 – 15
92	Thule	6,15,4 – 26
93	Die Picener, der Säugling und die Ziege	6,17,1 – 11
94	Beschreibung von Orvieto	6,20,7 – 10
95	Hungersnot in Italien	6,20,15 – 33
96	Heruler verlassen das Heer, kehren nach Konstantinopel zurück	6,22,5 – 8
97	Wittiges sucht Verbündete, Gesandtschaft zu Chosroes	6,22,9 – 25
98	Der Einfall der Franken nach Italien	6,25
99	Wundersamer Niedrigstand des Po	6,28,2 – 5
100	Lob des Belisar	7,1,3 – 22
101	Prokop sinniert über das Walten des Schicksals	7,13,15 – 19
102	Der Fall Chilbudius	7,14
103	Anten und Sklavenier	7,14,22 – 30
104	Hungersnot in Rom infolge der Belagerung d. Totila	7,17,9 – 25
105	Rusticana nach der Einnahme Roms	7,21,27 – 30
106	Fußängeln	7,24,17 – 18
107	Prokop sinniert über die Natur des Menschen	7,24,28 – 30
108	Gilakius, der Oberst, der ausschließlich Armenisch spricht	7,26,24 – 26
109	Über Skylla zu Toponymen und Ethnonymen	7,27,17 – 19
110	Omen des Porphyrios	7,29,9 – 20
111	Verschwörung in Byzanz durch Artabanes, Arsakes und co.	7,31 – 32
112	Franken nutzen die Situation aus, prägen Goldstatere	7,33,2 – 6

Exkurse in den *Kriegen* – eine Aufstellung (Fortsetzung)

#	Kurzbeschreibung	Quellenstelle
113	Untaten der Gepiden, Langobarden und Heruler auf dem Balkan	7,33,7 – 14
114	Balkangesandtschaften und Auseinandersetzungen	7,34
115	Überschäumende Weinkrüge als Wunderzeichen für Belisar	7,35,4 – 8
116	Ildiges	7,35,12 – 22
117	Indulf	7,35,23 – 30
118	Sklaveniereinfall mit schlimmen Folgen	7,38
119	Lob des Germanus	7,40,9
120	Sklavenierraubzüge	7,40,30 – 45
121	Einleitung zum Schwarzen Meer; Verhältnis von Geschichte. u. Mythos	8,1,7 – 13
122	Das Schwarze Meer und die umliegenden Völker	8,2
123	Der Fluss Boas	8,2,6 – 9
124	Athenai und Apsaros	8,2,10 – 14
125	Jason und das Vlies	8,2,30 – 31
126	Die Kaukasus und die dort lebenden Völker	8,3
127	Der Amazonenmythos	8,3,5 – 11
128	Die Nordküste des Schwarzen Meers (u. a. Utiguren, tetrax. Goten)	8,4
129	Gesandtschaft der tetrax. Goten in Konstantinopel	8,4,12 – 13
130	Kutriguren, Utiguren (Kimmerier) und tetrax. Goten	8,5,1 – 22
131	Das Land im Nordwesten des Schwarzen Meers (inkl. Iphigenie)	8,5,23 – 33
132	Die Grenze zwischen Europa und Asien	8,6,1 – 15
133	Flüsse, Meere und Strömungen im Allgemeinen	8,6,16 – 31
134	Die Uneinnehmbarkeit Daras, 5. a. die Wasserversorgung	8,7,7 – 9
135	Warum Chosroes Lazien besetzen möchte	8,7,12
136	Abfall und Bestrafung der Abasgen	8,9,10 – 31
137	Rezente Geschichte der Stadt Tzibile und der Apsilier	8,10,1 – 7
138	Kurze Usurpation durch den Sohn des Chosroes	8,10,8 – 22
139	Der Arzt Tribunus und Chosores	8,10,12 – 16
140	Die Sabiren (und ihr neuartiges Belagerungsgerät)	8,11,22 – 32
141	Die Wasserversorgung Petras, Bessas und die Macht des Schicksals	8,12,20 – 35
142	Die Dolomiten	8,14,5 – 9

Exkurse in den *Kriegen* – eine Aufstellung (Fortsetzung)

#	Kurzbeschreibung	Quellenstelle
143	Chosroes, Edessa, Elefanten, Wunderkind mit zwei Köpfen	8,14,35 – 40
144	Vermutungen über die Stadt Kotais (Kotaion)	8,14,47 – 49
145	Wunder des zweiten Sommers	8,15,21 – 25
146	Prokop philosophiert wieder über die Natur des Menschen	8,16,33
147	Einführung der Seidenzucht in Byzanz	8,17,1 – 8
148	Die Insel Brittia (Britannien)	8,20
149	Bestellung Narses' zu alleinigem Befehlshaber, Wunderzeichen	8,21,6 – 18
150	Beschreibung des Schiffs des Äneas	8,22,9 – 16
151	Insel der Kalypso, steinerne Schiffe	8,22,19 – 29
152	Homer, Äneas und Anchises	8,22,31 – 32
153	Sonderbarkeiten über Sardinien und Korsika	8,24,37 – 39
154	Erdbeben in Griechenland	8,25,16 – 23
155	Ildigisal und Ustrigotthus	8,27
156	Prokop philosophiert über Totilas Tod, das Schicksal, die Menschen	8,32,28 – 30
157	Alternative zum Tod Totilas	8,32,34 – 36
158	Prokop philosophiert über das Wirken des Schicksals	8,34,24
159	Der Vesuv	8,25,1 – 6

Bibliographie

Quellenverzeichnis

- Agapet *Ekthesis* R. Riedinger (Hg. u. Übers.) (1995), *Agapetos Diakonos. Der Fürstenspiegel des Kaisers Justinianos*, Athen.
- Agath. *Hist.* R. Keydell (Hg.) (1967), *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, Berlin.
- Amm. Marc. *Hist. Rom.* W. Seyfarth (Hg. u. Übers.) (1968 – 1986), *Ammianus Marcellinus. Römische Geschichte. Lateinisch und Deutsch und mit einem Kommentar versehen*, 4 Bde., Berlin.
- Augustinus *In Rom. imperf.* D. Hadas (Hg. u. Übers.) (2019), *Augustin d'Hippone: Commencement de Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Berlin.
- Bas. Caes. *Hex.* A. Amand de Mendieta und Y. Rudberg (Hg.) (1997), *Homilien zum Hexaemeron*, Berlin.
- Boethius *Cons.* L. Bieler (Hg.) (1984²), *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio*, Turnhout.
- Buch der Himyariten* A. Moberg (Hg.) (1924), *The Book of the Himyarites: Fragments of a hitherto Unknown Syriac Work*, Lund.
- Caes. *Bell. Gall.* O. Seel, (Hg.) (1968²), *C. Iulii Caearis Commentarii Rerum Gesatrum, Vol. 1: Bellum Gallicum*, Leipzig.
- Cass. Dio *Hist. Rom.* U. Ph. Boissvain (Hg.) (1895 – 1931), *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt*, 5 Bde., Berlin.
- Claudian *Carm.* M. Platnauer (Hg. u. Übers.) (1956), *Claudian. With an English Translation*, 2 Bde., London.
- Chor. Gaz. *Or.* R. Foerster (Hg.) (1929), *Choricii Gazaei Opera*, Leipzig.
- Corippus *Laud. Iust.* Av. Cameron (Hg. u. Übers.) (1976), *Flavius Cresconius Corippu In laudem Iustini Augusti minoris Libri IV. Edited with Translation and Commentary*, London.
- Corpus Iuris Civilis* P. Krueger, Th. Mommsen, R. Schoell, W. Kroll (Hgg.) (1888 – 1895), *Corpus Iuris Civilis*, 3 Bde., Berlin.
- Damaskios *Phil. Hist. Dialog.* P. Athanassiadi (Hg. u. Übers.) (1999), *Damascius: The Philosophical History*, Athen.
- Diod. *Bibl.* C. M. Mazzucchi (Hg.) (1982), *Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus*, Mailand.
- Dion Hal. *Ant.* P. Bertrac et al. (Hgg. u. Übers.) (1993 – 2018), *Diodore de Sicile: Bibliothèque Historique*, 15 Bde., Paris.
- Dionysios *Perieg. Doctrina Addai* F. Fromentin und J.-H. Sautel (Hgg. u. Übers.) (1998 – 2016), *Denys d'Halicarnasse: Antiquités Romaines*, 6 Bde., Paris.
- C. Müller (Hg.) (1861), *Geographi Graeci Minores*, Bd. 2, Paris, 103 – 176.
- G. Phillips (Hg.) (1876), *The Doctrine of Addai, the Apostle, Now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac*, London.
- Egeria *Reise ins Heilige Land* G. Röwekamp (Hg. u. Übers.) (2017³), *Egeria: Itinerarium, Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus, De locis sancti Die heiligen Stätten. Lateinisch-deutsch*, Freiburg i. Br.
- Epistolae Austrasicae* W. Gundlach (Hg.) (1892), *Epistolae Merovongici et Karolini Aevi*, Bd. 1 (MGH Epp. III), Berlin, 110 – 153.
- Euagrius *Hist. Eccl.* J. U. Bidez und L. Parmentier (Hgg.) (1898), *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, London.
- Eusebios von Kaisarea *Hist. Eccl.* H. Kraft (Hg.), P. Haeuser (Übers.) (1981²), *Eusebius von Caesarea: Kirchengeschichte*, München.
- Gregor v. Nazianz *Or.* H. J. Sieben (Hg.) (1996), *Gregor von Nazianz. Orationes theologicae*, Freiburg.

- Gregor v. Nazianz *Epist.* P. Gallay (Hg.) (1969), *Gregor von Nazianz: Briefe*, Berlin.
- Gregor Thaumaturgos *Pan. Orig.* P. Koetschau (Hg.) (1894), *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes: als Anhang: Der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos*, Freiburg i. Br.
- Greg. Tur. *Franc.* B. Krusch und W. Levison (Hg.) (1951²), *Gregorii Turonensis Libri Historiarum X* (MGH Script. Rer. Merov. 1.1), Hannover.
- Ios. *Ant. Jud.* B. Niese (Hg.) (1885 – 1887), *Flavii Josephi opera edidit et apparatu critico instruxit*, Bde 1 u. 2, Berlin.
- Iustin. *Epitome* P. Emberger und P. Laser (Hg. u. Übers.) (2015 – 2016), *Justin. Römische Weltgeschichte*, 2 Bde, Darmstadt.
- Hdt.* C. Hude, (Hg.) (1927³), *Herodoti Historiae*, 2 Bde., Oxford.
- Hieronymus *Epist.* I. Hilberg (Hg.) (1910 – 1918), *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, 3 Bde., Wien/Leipzig.
- Johannes von Antiochia *Chron.* S. Mariev (Hg.) (2008), *Ioannis Antiocheni fragmenta quae supersunt omnia*, Berlin, sowie U. Roberto (Hg.) (2005), *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica*, Berlin.
- Johannes Chrysostomus *Kal.* ‚Homilia in Kalendas‘, in: J. P. Migne (Hg.) (1842), *Johannis Chrysostomi Opera Omnia quae Exstant*, Bd. 1., Paris, 953 – 962.
- Joh. Lyd. *De Mag.* M. Dubuisson und J. Schamp (Hgg. u. Übers.) (2006), *Jean le Lydien. Des Magistrates de l'État Romain*, 2 Bde., Paris.
- Joh. Lyd. *De Mens.* ‚De Mensibus‘ in: I. Bekker (Hg.) (1837), *Ioannes, Lydus: De mensibus, de magistratibus, de ostentis*, Bonn.
- Joh. Lyd. *De Ost.* C. Wachsmuth (Hg.) (1897), *Ioannis Laurentii Lydi Liber de Ostentis et Calendaria Graeca Omnia*, Leipzig.
- Johannes Malalas *Chron.* I. Thurn (Hg.) (2000), *Ioannis Malalae Chronographia*, Berlin.
- Joh. Phil. *Ep.* U. M. Lang (Hg. u. Übers.) (2005), ‚John Philoponus and the Fifth Ecumenical Council: A Study and Translation of the Letter to Justinian‘, *Annuaire Historiae Conciliorum*, 37(2), 411 – 436.
- Joh. Phil. *Arbiter* U. M. Lang, (Hg.) (2001), *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: a Study and Translation of the Arbiter*, Louvain.
- Jordanes *Getica* und *Romana* Th. Mommsen (Hg.) (1882), *Iordanis Romana et Getica* (MGH AA 5.1), Berlin.
- Jos. Styl. *Chron.* A. Luther (Hg. u. Übers.) (1997), *Die syrische Chronik des Josua Stylites*, Berlin.
- Kebra Nagast* C. Bezold (Hg.) (1905), *Kebra Negast. Die Herrlichkeit der Könige*, München.
- Kosmas Indikopleustes *Top. Christ.* W. Wolska-Conus (Hg. u. Übers.) (1968), *Cosmas Indicopleustè Topographie Chrétienne. Introduction, Texte Critique, Illustration, Traduction et Notes*, 3 Bde., Paris.
- Kyr. Skyth. *Vit.* E. Schwartz (Hg.) (1939), *Kyrrillos von Skythopolis*, Leipzig.
- Leben des hl. Daniel Stylites* ‚Danielis Stylitae Vitae antiquior‘ in: H. Delehaye (Hg.), (1923) *Les Saints Stylites*, Brüssel, Paris, 1 – 94.
- Lucan *Pharsalia* D. R. Shackleton Bailey (Hg.) (1997²), *Marcus Annaeus Lucanus: De bello civili libri X*, Stuttgart.
- Lukian *Hist. Conscr.* ‚Quomodo historia conscribenda sit‘ in: M. D. Macleod (Hg.) (1980), *Luciani Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Bd. 3., Oxford.
- Marcellinus Comes *Chron.* Th. Mommsen (Hg.) (1981), *Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII., Vol. II* (MGH AA 11), Berlin, 37 – 109.
- Marius von Avenches *Chron.* Th. Mommsen (Hg.) (1894), *Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII., Vol. II* (MGH AA 11), Berlin, 225 – 239.
- Martyrium des Arethas* M. Detoraki und J. Beaucamp (Hgg.) (2007), *Le Martyre de Saint Aréthas et de ses Compagnons* (BHG 166), Paris.
- Orosius *Hist. Adv. Pag.* C. Zangemeister (Hg.) (1882), *Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII*, Wien.

- Paulos Silentiarios *Ekphr.* P. Friedländer (Hg.) (1969), *Johannes von Gaza, Paulus Silentiarius und Prokopios von Gaza. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*, Hildesheim, New York.
- Paulus Diaconus *Hist. Lang.* G. Waitz (Hg.) (1878), *Pauli Historia Langobardorum. In Usus Scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis recusa*, Hannover.
- Pausanias *Graec. Descr.* H. da Rocha-Pereira (Hg.) (1973 – 1981), *Pausaniae Graeciae descriptio*, 3 Bde., Stuttgart.
- Periplus Maris Erythraei* L. Casson, L. (Hg. u. Übers.), *The Periplus Maris Erythraei. Text with Introduction, Translation, and Commentary*, Princeton.
- Philostorgios *Hist. Eccl.* B. Bleckmann und M. Stein (Hg. u. Übers.) (2015), *Philostorgios. Kirchengeschichte. Ediert, übersetzt und kommentiert*, 2 Bde., Paderborn.
- Photios *Myrobibl.* R. Henry (Hg.) (1959 – 1977), *Photius. Bibliothèque*, 8 Bde., Paris.
- Platon *Apol.* ‚Apologia Socratis‘ in: J. Burnet (Hg.) (1900), *Platonis opera*, Bd. 1, Oxford.
- Plinius *Nat.* L. von Jan und K. Mayhoff (Hg. u. Übers.) (1967 – 2002), *C. Plinii Secundi naturalis historiae libri XXXVII*, 6 Bde., Stuttgart.
- Plutach *Num.* ‚ΛΥΚΟΥΡΓΟΣ ΚΑΙ ΝΟΜΑΣ‘, in: K. Ziegler und H. Gärtner (Hgg.) (1973²), *Plutarchi vitae parallelae*, Band 3, Fasc. 2, Leipzig, 1 – 192.
- Polybios *Hist.* L. Dindorf und Th. Büttner-Wobst (Hgg.) (1882 – 1904), *Polybii Historiae*, 5 Bde., Leipzig.
- Pomponius Mela *Chorogr.* C. Frick (Hg.) (1968), *Pomponii Melae De Chorographia Libri III*, Stuttgart.
- Prokop von Kaisareia *Aed.* J. Haury (Hg.) (1963 – 1964), *Procopii Caesariensis Opera Omnia, ed. corr. cur. G. Wirth*, Bd. 4, Leipzig.
- Prokop von Kaisareia *Anekd.* J. Haury (Hg.) (1963 – 1964), *Procopii Caesariensis Opera Omnia, ed. corr. cur. G. Wirth*, Bd. 3, Leipzig.
- Prokop von Kaisareia *Pol.* J. Haury (Hg.) (1963 – 1964), *Procopii Caesariensis Opera Omnia, ed. corr. cur. G. Wirth*, Leipzig.
H. B. Dewing (Übers.) (2014) *Prokopios. The Wars of Justinian. Revised and Modernized, with an Introduction and Notes by Anthony Kaldellis*, Indianapolis.
O. Veh (Hg. u. Übers.) (1966 – 1971), *Prokop: Werke. Griechisch – Deutsch*, 7 Bde., München.
- Pseudo-Kaisarios *Erot-apokriseis* R. Riedinger (Hg.) (1989), *Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis*, Berlin.

Pseudo-Neilos *Narr.* = M. Link (Hg. u. Übers.) (2005), *Die Erzählung des Pseudo-Neilos: ein spätantiker Märtyrerroman: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Berlin.
- Pseudo-Sebeos *Hist.* R. W. Thomson (Hg. u. Übers.) (1999), *The Armenian History Attributed to Sebeos Translated, with Notes*, Liverpool.
- Ps.-Zacharias *Chron.* G. Greatrex (Hg.), R. Phenix und C. Horn (Übers.) (2011), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Liverpool.
- Kl. Ptolemaios *Geogr.* A. Stückelberger und G. Grasshoff (Hgg. u. Übers.) (2006), *Klaudios Ptolemaios. Handbuch der Geographie. Griechisch – Deutsch*, 2 Bde., Basel.
- Quintilian *Inst.* M. Winterbottom (Hg.) (1970), *M. Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri dodecim*, 2 Bde., Oxford.
- Romanos Melodos *Kont.* P. Maas und C. A. Trypanis (Hgg.) (1963), *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina*, Oxford.
- Rufinus *Hist. Eccl.* E. Schwartz und Th. Mommsen (Hgg.) (1909²), *Eusebius Werke. Zweiter Band, zweiter Teil: Die Kirchengeschichte*, Berlin.
- Rut. Nam. *De reditu suo* E. Doblhofer (Hg.) (1972), *Rutilius Claudius Namatianus: De reditu suo sive Iter Gallicum*, Heidelberg.
- Schenute *Or.* S. Emmel (Hg.) (2004), *Shenoute's Literary Corpus*, 2 Bde., Leuven.

- Severos von Antiochia *Ep.* E. W. Brooks (Hg. u. Übers.) (1902), *The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, 4 Bde., London, Oxford.
- E. W. Brooks (Hg.) (1919), *A Collection of Letters of Severus of Antioch, from Numerous Syriac Manuscripts* (Edition), Paris.
- E. W. Brooks (Übers.) (1920), *A Collection of Letters of Severus of Antioch, from Numerous Syriac Manuscripts* (Übersetzung), Paris.
- Strabon *Geogr.* S. Radt (Hg. u. Übers.) (2002–2011), *Strabons Geographika. Mit Übersetzung und Kommentar*, 10 Bde., Göttingen.
- Synesios von Kyrene *Ep.* A. Garzya (Hg. u. Übers.) (1989), *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole – Operette – Inni*, Turin.
- Themistios *Or.* H. Schenkl und G. Downey (Hgg.) (1965–1971), *Themistii Orationes quae supersunt*, 2 Bde., Leipzig.
- Theodoret von Kyrrhos *Ep.* Y. Azéma (Hg. u. Übers.) (1955–1964), *Théodoret de Cyr. Correspondance. Texte Critique, Traduction et Notes*, 2 Bde., Paris.
- Theophanes Confessor *Chronogr.* C. De Boor (Hg.) (1883–1885), *Theophanis Chronographia*, 2 Bde., Leipzig.
- Theophylakt Simokattes *Hist.* C. De Boor (Hg.) (1887), *Theophylactii Simocattae Historiae*, Leipzig.
- Thukydides *Hist.* H. St. Jones und J. E. Powell (Hg.) (1991¹³), *Thucydidis Historiae*. 2 Bde., Oxford
- Victor von Vita *Hist. Pers.* K. Vössing (Hg. u. Übers.) (2011), *Victor von Vita, Kirchenkampf und Verfolgung unter den Vandalen in Africa. Historia persecutionis Africanae provinciae temporum Geiserici et Hunerici regum Wandalorum. Lateinisch und deutsch*, Darmstadt.
- Xen. *An.* E. C. Marchant (Hg.) (1904), *Xenophoni Opera omnia Vol. 3: Expeditio Cyri*, Oxford.
- Zach. Myt. *Sev.* M.-A. Kugener (Hg.) (1904), *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, Paris.
- S. P. Brock und B. Fitzgerald (Hgg. u. Übers.) (2013), *Two Early Lives of Severos, Patriarch of Antioch*, Liverpool.

Literaturverzeichnis

- Adler (2013): W. Adler, „The Kingdom of Edessa and the Creation of a Christian Aristocracy“, in: N. B. Dohrmann (Hg.), *Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*, Philadelphia, 43–62.
- Alizadeh (2014): K. Alizadeh, „Borderland Projects of Sasanian Empire: Intersection of Domestic and Foreign Policies“, *Journal of Ancient History*, 2(2), 93–115.
- Al-Jallad (2022): A. Al-Jallad, *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia: A Reconstruction Based on the Safaitic Inscriptions*, Leiden.
- Allen (2011): P. Allen, „Episcopal Succession in Antioch in the Sixth Century“, in: J. Leemans et al. (Hgg.), *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Berlin, 23–38.
- Allen und Hayward (2004): P. Allen und R. Hayward, *Severus of Antioch*, London.
- Allgaier (2022): B. Allgaier, *Embedded Inscriptions in Herodotus and Thucydides*, Wiesbaden.
- Alpi (2010): F. N. Alpi, *La Route Royale: Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient, 512–518*, 2 Bde, Beyrouth.
- Amato (2005): E. Amato, „Aperçus sur la Tradition Manuscrite des Discours de Chorikios de Gaza et État de la Recherche“, in: C. Saliou (Hg.) *Gaza dans l'Antiquité Tardive*, Salerno, 93–116.
- Amitay (2011): O. Amitay, „Procopius of Caesarea and the Girgashite Diaspora“, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 20, 257–276.
- Andres (2022): H.-J. Andres, *Bruderzwist. Strukturen und Methoden der Diplomatie zwischen Rom und Iran von der Teilung Armeniens bis zum Fünfzigjährigen Frieden*, Stuttgart.

- Arentzen (2017): T. Arentzen, *The Virgin in Song: Mary and the Poetry of Romanos the Melodist*, Philadelphia, Pa.
- Ashkenazi (2004): Y. Ashkenazi, „Sophists and Priests in Late Antique Gaza According to Choricus the Rhetor“, in: B. Bitton-Ashkelony und A. Kofsky (Hgg.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden, 195–208.
- Athanassiadi (1993): P. Athanassiadi, „Persecution and Response in Late Paganism: the Evidence of Damascius“, *The Journal of Hellenic Studies*, 113, 1–29.
- Athanassiadi (1999): P. Athanassiadi [Damaskios], *The Philosophical History: Text with Translation and Notes*, Athen.
- Bachrach (1970): B. Bachrach, „Procopius and the Chronology of Clovis's Reign“, *Viator*, 1, 21–31.
- Baldwin (1982): B. Baldwin, „Vergil in Byzantium“, *Antike und Abendland*, 28(1), 81–93.
- Barnard (2005): H. Barnard, „Sire, il n'y a pas de Blemmyes. A Re-Evaluation of Historical and Archaeological Data“, in: J. Starkey (Hg.), *People of the Red Sea: Proceedings of the Red Sea Project II. held in the British Museum, October 2004*, Oxford, 23–40.
- Barnard und Duistermaat (2012): H. Barnard und K. Duistermaat (Hgg.), *The History of the Peoples of the Eastern Desert*, Los Angeles.
- Barnes (1999): T. D. Barnes, „Christians and the Theatre“, in W. J. Slater (Hg.), *Roman Theater and Society. E. Togo Salmon Papers I*, Ann Arbor, 161–180.
- Barrett und Woudhuysen (2016a): G. Barrett und G. Woudhuysen, „Assembling the Austrasian Letters at Trier und Lorsch“, *Early Medieval Europe*, 24, 3–57.
- Barrett und Woudhuysen (2016b): G. Barrett und G. Woudhuysen, „Remigius and the „Important News“ of Clovis Rewritten“, *Antiquité Tardive*, 24, 471–500.
- Barry (2023): J. Barry, „A Bad Romance: Late Ancient Fantasy, Violence, and Christian Hagiography“, in: *Journal of Late Antiquity*, 16(1), 54–73.
- Barthel (2014): C. Barthel, „Eine Origio Gentis Blemmyorum in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis“, *Tyche*, 29, 1–15.
- Basso und Greatrex (2017): F. Basso und G. Greatrex, „How to Interpret Procopius' Preface to the Wars“, in: C. Lilington-Martin und É. Turquois (Hgg.), *Procopius of Caesarea. Literary and Historical Interpretations*, London, 59–72.
- Battistella (2019): F. Battistella, „Zur Datierung von Prokops Geheimgeschichte“, *Byzantion*, 89, 37–57.
- Baum (2007): W. Baum, „König Abgar bar Manu (ca. 177–212) und die Frage nach dem „christlichen“ Staat Edessa“, in: G. Vashalomidze und L. Greisiger (Hgg.), *Der Christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstags*, Wiesbaden, 99–116.
- Becher (2014): M. Becher, „Chlodwig: zwischen Biographie und Quellenkritik“, in: M. Meier und S. Patzold (Hgg.), *Chlodwigs Welt. Organisation von Herrschaft um 500*, Stuttgart, 45–65.
- Berardi (2016): C. C. Berardi, *Linee di Storiografia Ecclesiastica in Sozomeno di Gaza*, Bari.
- Berger (2012): A. Berger, „Christianity in South Arabia in the 6th Century AD – Truth and Legend“, in: A. Al-Helabi et al. (Hgg.) *Arabia, Greece and Byzantium. Cultural Contacts in Ancient and Medieval Time Proceedings of the International Symposium on the Historical Relations between Arabia, the Greek and Byzantine World (5th c. BC-10th c. AD), Riyadh, 6–10 December, 2010*, Riyadh, 159–162.
- Berghaus (2022): M. Berghaus, *Luhmann leicht gemacht: eine Einführung in die Systemtheorie*, Vierte Auflage, Köln.
- Bernand (1992): E. Bernand, *Inscriptions Grecques d'Egypte et de Nubie au Musée du Louvre*, Paris.
- Bernstein (2019): N. W. Bernstein, „The Siege of Amida and Epic Tradition: Ammianus Marcellinus, Res Gestae 19.1–9“, *Mnemosyne*, 72(6), 994–1012.
- Berzon (2016): T. Berzon, *Classifying Christians: Ethnography, Heresiology, and the Limits of Knowledge in Late Antiquity*, Berkeley.
- Bevan und Gray (2008): G. A. Bevan und T. Gray, „The Trial of Eutyches: a new Interpretation“, *Byzantinische Zeitschrift*, 101, 617–657.
- Bidez und Cumont (1938): J. Bidez und F. Cumont, *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanée et Hystaspe d'après la Tradition Grecque*, v. 2. *Les Textes*, Paris.

- Binns (1994): J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314–631*, Oxford.
- Bitton-Ashkelony (2017): B. Bitton-Ashkelony, „Monasticism in Late Antique Gaza: A School or an Epoch?“, in: E. Amato, A. Corcella und D. Lauritzen (Hgg.), *L'École de Gaza. Espace Littéraire et Identité Culturelle dans l'Antiquité Tardive*, Leuven, 19–36.
- Bitton-Ashkelony und Kofsky (2006): B. Bitton-Ashkelony und A. Kofsky (Hgg.), *The Monastic School of Gaza*, Leiden.
- Bjornlie (2015): M. S. Bjornlie, „Audience and Rhetorical Presentation in the Variae of Cassiodorus“, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 92(1), 187–207.
- Bland und Lorient (2010): R. Bland und X. Lorient, *Roman and Early Byzantine Gold Coins Found in Britain and Ireland*, London.
- Blázquez Martínez (1998): J. M. Blázquez Martínez, „La Vida Estudiantil en Beyruth y Alejandría a Final del Siglo V Según la Vida de Severo de Zacarías Escolástico: Paganos y Cristianos“, *Gerión*, 16, 415–436.
- Bleckmann (1995): B. Bleckmann, „Constantin und die Donaubarbaren. Ideologische Auseinandersetzungen um die Sieghaftigkeit Constantins“, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 38, 38–66.
- Bleckmann und Stickler (2014): B. Bleckmann und T. Stickler (Hgg.), *Griechische Profanhistoriker des fünften nachchristlichen Jahrhunderts*, Stuttgart.
- Bloom (1979): H. Bloom, *Deconstruction and Criticism*, New York.
- Boedeker (1993): D. Boedeker, „Hero Cult and Politics in Herodotus: The Bones of Orestes“, in: C. Dougherty und L. Kurke (Hgg.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge, 164–177.
- Boozer (2013): A. L. Boozer, „Frontiers and Borderlands in Imperial Perspectives: Exploring Rome's Egyptian Frontier“, *American Journal of Archaeology*, 117(2), 275–292.
- Borg (2008): B. Borg (Hg.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin.
- Börm (2007): H. Börm, *Prokop und die Perser: Untersuchungen zu den römisch-sasanidischen Kontakten in der ausgehenden Spätantike*, Stuttgart.
- Börm (2013): H. Börm, „Justinians Triumph und Belisars Erniedrigung. Überlegungen zum Verhältnis zwischen Kaiser und Militär im späten Römischen Reich“, *Chiron*, 43, 63–91.
- Börm (2015): H. Börm, „Procopius, his Predecessors, and the Genesis of the Anecdota: Antimonarchic Discourse in Late Antique Historiography“, in: H. Börm (Hg.), *Antimonarchic Discourse in Antiquity*, Stuttgart, 305–346.
- Bourdieu (1982): P. Bourdieu, *Die feinen Unterschiede Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a. M.
- Bourdieu (1999): P. Bourdieu, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt a. M.
- Boustian (2008): R. Boustian, „The Spoils of the Jerusalem Temple at Rome and Constantinople: Jewish Counter-Geography in a Christianizing Empire“, in: G. Gardner und K. Osterloh (Hgg.), *Antiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, Tübingen, 327–372.
- Bowersock (2008): G. W. Bowersock, „Helena's Bridle and the Chariot of Ethiopia“, in: G. Gardner und K. Osterloh (Hgg.), *Antiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, Tübingen, 383–393.
- Bowersock (2012): G. W. Bowersock, „Nonnosus and Byzantine Diplomacy in Arabia“, *Rivista Storica Italiana*, 124, 282–290.
- Bowersock (2013): G. W. Bowersock, *Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*, Oxford.
- Bradbury (2004): S. Bradbury, „Libanius' Letters as Evidence for Travel and Epistolary Networks among Greek Elites in the Fourth Century“, in: L. Ellis und F. L. Kidner (Hgg.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity. Sacred and Profane*, Aldershot, 73–80.
- Brather (2002): S. Brather, „Ethnic Identities as Constructions of Archaeology: The Case of the Alamanni“, in: A. Gillett (Hg.), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Age*, Turnhout, 149–175.
- Bremer und Lange-Vester (2014): H. Bremer und A. Lange-Vester, „Einleitung: Zur Entwicklung des Konzeptes sozialer Milieus und Mentalitäten“, in: H. Bremer und A. Lange-Vester (Hgg.), *Soziale Milieus*

- und Wandel der Sozialstruktur: Die gesellschaftlichen Herausforderungen und die Strategien der sozialen Gruppen. Zweite Auflage. Wiesbaden, 11–36.
- Brock (1983): S. Brock, „Towards a History of Syriac Translation Technique“, in: R. Lavenant (Hg.), *IIIrd Symposium Syriacum, 1980: Les Contacts du Monde Syriaque avec les autres Cultures* (Goslar 7–11 Septembre 1980), Rom, 1–14.
- Brock und Fitzgerald (2013): S. Brock und B. Fitzgerald (Hgg.), *Two Early Lives of Severos, Patriarch of Antioch*, Liverpool.
- Brodka (1998): D. Brodka, „Das Bild des Perserkönigs Chosroes I. in den *Bella* des Prokopios von Kaisareia“, *Classica Cracoviensia*, 4, 115–124.
- Brodka (2004): D. Brodka, *Die Geschichtsphilosophie in der spätantiken Historiographie. Studien zu Prokopios von Kaisareia, Agathias von Myrina und Theophylaktos Simokatta*, Frankfurt a M.
- Brodka (2011): D. Brodka, „Prokopios und Malalas über die Schlacht bei Callinicum“, *Classica Cracoviensia*, 14, 65–88.
- Brodka (2013a): D. Brodka, „Die Wanderung der Hunnen, Vandalen, West- und Ostgoten – Prokopios von Kaisareia und seine Quellen“, *Millennium*, 10, 13–37.
- Brodka (2013b): D. Brodka, „Prokopios von Kaisareia und die Abgarlegende“, *Eos*, 100, 349–360.
- Brodka (2016): D. Brodka, „Prokop von Kaisareia und seine Informanten – Ein Identifikationsversuch“, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 65(1), 108–124.
- Brodka (2018): D. Brodka, *Narses. Politik, Krieg und Historiographie*, Berlin.
- Brodka (2022): D. Brodka, *Prokop von Caesarea*, Hildesheim.
- Brown (1971): P. Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, *The Journal of Roman Studies*, 61, 80–101.
- Brown (1992): P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison.
- Bundy (1978): D. D. Bundy, „Jacob Baradeus. The State of Research, a Review of Sources and a new Approach“, *Le Muséon*, 91, 45–86.
- Bundy (1991): D. D. Bundy, „Jacob of Nisibis as a Model for the Episcopacy“, *Le Muséon*, 104, 235–249.
- Bundy (2013): D. D. Bundy, „Jacob of Nisibis“, *Encyclopedia of Early Christianity*, 410.
- Bury (1906): J. B. Bury, „The Homeric and the Historic Kimmerians“, *Klio*, 6, 79–88.
- Busine (2013): A. Busine, „From Stones to Myth: Temple Destruction and Civic Identity in the Late Antique Roman East“, *Journal of Late Antiquity*, 6(2), 325–346.
- Bussièrès (2013): M.-P. Bussièrès (Hg.), *La Littérature des Questions et Réponses dans l'Antiquité Profane et Chrétienne: Actes du Séminaire sur le Genre des Questions et Réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 Septembre 2009*, Turnhout.
- Cain (2009): A. Cain, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford.
- Cameron (1970): Al. Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford.
- Cameron (1993): Al. Cameron, „On the Date of John of Gaza“, *The Classical Quarterly*, 43(1), 348–351.
- Cameron (2004): Al. Cameron, „Poetry and Literary Culture in Late Antiquity“, in: S. Swain und M. J. Edwards (Hgg.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford, 327–354.
- Cameron (2007): Al. Cameron, „Poets and Pagans in Byzantine Egypt“, in: R. Bagnall (Hg.), *Egypt in the Byzantine World, 300–700*, Cambridge, 21–46.
- Cameron (2015a): Al. Cameron, „Paganism in Sixth-Century Byzantium“, in: A. Cameron (Hg.), *Wandering Poets and other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*, New York, 255–286.
- Cameron (2015b): Al. Cameron, „The Last Days of the Academy at Athens“, in: Al. Cameron (Hg.), *Wandering Poets and other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*, New York, 205–245.
- Cameron (2015c): Al. Cameron, „The Poet, the Bishop, and the Harlot“, in: Al. Cameron (Hg.), *Wandering Poets and other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*, New York, 81–90.
- Cameron und Cameron (1966): Al. Cameron und Av. Cameron, „The Cycle of Agathias“, *The Journal of Hellenic Studies*, 86, 6–25.

- Cameron (1968): Av. Cameron, „Agathias on the early Merovingians“, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia, Serie II*, 37(1/2), 95 – 140.
- Cameron (1969): Av. Cameron, „Agathias on the Sassanians“, *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24, 67 – 183.
- Cameron (1970): Av. Cameron, *Agathias*, Oxford.
- Cameron (1985): Av. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, London.
- Cameron (1991): Av. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Los Angeles.
- Cameron (1996): Av. Cameron, „Byzantines and Jews: some Recent Work on Early Byzantium“, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 20, 249 – 274.
- Cameron (2009): Av. Cameron, „Old and New Rome: Roman Studies in Sixth-Century Constantinople“, in: P. Rousseau (Hg.), *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*, Aldershot, 15 – 36.
- Cameron (2016): Av. Cameron, „Culture Wars: Late Antiquity and Literature“, in: C. Freu, S. Janniard und A. Ripoli (Hgg.), *Libera Curiositas. Mélanges d'Histoire Romaine et d'Antiquité Tardive Offerts à Jean-Michel Carrié*, Turnhout, 307 – 316.
- Caner (2004): D. Caner, „Sinai Pilgrimage and Ascetic Romance: Pseudo-Nilus' Narrationes in Context“, in: L. Ellis und F. L. Kidner (Hgg.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity. Sacred and Profane*, Aldershot, 135 – 149.
- Cesa (1981): M. Cesa, „La Politica di Giustiniano verso l'Occidente nel Giudizio di Procopio“, *Athenaeum*, 59, 389 – 409.
- Champion (2006) M. Champion, „Kosmas Indikopleustes and Sixth-Century Liturgy and History“, in: U. Betka und Buckley (Hgg.), *Byzantine Narrative. Papers in Honour of Roger Scott*, Melbourne, 383 – 392.
- Chevallier-Caseau (2009): B. Chevallier-Caseau, „La Lettre de Jésus à Abgar d'Édesse“, in: F.-M. Humann (Hg.), *Les Apocryphes Chrétiens des Premiers Siècle Mémoire et Tradition*, Paris, 15 – 45.
- Christides (1973): V. Christides, „Once Again the „Narrations“ of Nilus Sinaiticus“, *Byzantion*, 43, 39 – 50.
- Chrysos (1978): E. Chrysos, „The Title Βασιλεὺς in Early Byzantine International Relations“, *Dumbarton Oaks Papers*, 32, 29 – 75.
- Chrysos (1993): E. Chrysos, „Räumung und Aufgabe von Reichsterritorien. Der Vertrag von 363“, *Bonner Jahrbücher*, 193, 165 – 202.
- Chryssavgis (2006): J. Chryssavgis (Hg.), *Letters of Barsanuphius and John*, Washington, DC.
- Ciccolella (2006): F. Ciccolella, „Swarms of the Wise Bee“. Literati and their Audience in Sixth-Century Gaza“, in: E. Amato (Hg.), *Approches de la Troisième Sophistique: Hommages à Jacques Schamp*, Bruxelles, 80 – 95.
- Collinet (1925): S. Collinet, *Histoire de l'École de Droit de Beyrouth*, Paris.
- Colvin (2013): I. Colvin, „Reporting Battles and Understanding Campaigns in Procopius and Agathias: Classicising Historians' Use of Archived Documents as Sources“, in: A. Sarantis und N. Christie (Hgg.), *War and Warfare in Late Antiquity: Current Perspective*, Leiden, 571 – 598.
- Conant (2012): J. Conant, *Staying Roman: Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439 – 700*, Cambridge.
- Conant (2018): J. Conant, „Jews and Christians in Vandal Africa“, in: T. F. Noble und Y. Hen (Hgg.), *Barbarians and Jews. Jews and Judaism in the Early Medieval West*, Turnhout, 29 – 46.
- Conrad (2002): C. Conrad, „Mental Maps“, *Geschichte und Gesellschaft*, 28, 339 – 342.
- Constantinou (2013): S. Constantinou, „Violence in the Palace: Rituals of Imperial Punishment in Prokopios's Secret History“, in: A. Beihammer, S. Constantinou und M. Parani (Hgg.), *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean. Comparative Perspectives*, Leiden, 375 – 387.
- Corke-Webster (2017): J. Corke-Webster, „A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Caesarea's Ecclesiastical History“, *The Harvard Theological Review*, 110(4), 563 – 587.
- Corns (2003) T. N. Corns (Hg.), *A Companion to Milton*, Oxford.
- Criamore (2007): R. Criamore, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton, NJ.

- Cribiore (2013): R. Cribiore, *Libanius the Sophist. Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*, Ithaca, NY.
- Cristini (2021): M. Cristini, „Prokop von Caesarea: Leben, Werke, Kritische Ausgaben, Übersetzungen und Bibliographie“, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, 43, 1165–1195.
- Croke (2010): B. Croke, „Uncovering Byzantium’s Historiographical Audience“, in: R. Macrides (Hg.), *History as Literature in Byzantium. Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007*, Farnham, 25–54.
- Croke (2019): B. Croke, „Procopius: From Manuscripts to Books: 1400–1850“, *Histos*, Supplement 9, 1–173.
- Cunningham (2008): M. B. Cunningham, „The Reception of Romanos in Middle Byzantine Homiletics and Hymnography“, *Dumbarton Oaks Papers*, 62, 251–260.
- Cutler (1985): A. Cutler, *The Craft of Ivory*, Washington D.C.
- Danielson (1999): D. Danielson (Hg.), *The Cambridge Companion to Milton*, Cambridge.
- Darley (2019): R. Darley, „The Tale of the Theban Scholastikos, or Journeys in a Disconnected Sea“, *Journal of Late Antiquity*, 12(2), 488–518.
- De Temmerman (2022): K. De Temmerman, „A Desire (not) to Die for: Narrating Emotions in Pseudo-Nilus’ Narrations“, in: M. De Bakker, B. Van Den Berg und J. J. H. Klooster (Hgg.), *Emotions and Narrative in Ancient Literature and Beyond: Studies in Honour of Irene de Jong*, Leiden, 682–696.
- Debié (2003): M. Debié, „Du Grec en Syriacque: la Transmission du Récit de la Prise d’Amid (502) dans l’Historiographie Byzantine“, *Byzantinische Zeitschrift*, 96, 601–622.
- Debié (2015): M. Debié, *L’Écriture de l’Histoire en Syriacque*, Leuven.
- Debié (2018): M. Debié, „Guerres et Religions en Mésopotamie du Nord dans l’Antiquité Tardive: un Mimro Enéidit de Jacques Saroug sur l’Église Saint-Etienne que les Perses ont Transformée en Temple du Feu à Amid (Diyarbakir) en 503 è.c.“, *Syriac Orthodox Patriarchal Journal*, 56, 29–90.
- Decker (2010): M. Decker, „Settlement and Trade in the Red Sea in Late Antiquity. An Archaeological Perspective“, *Ancient West and East*, 9, 193–220.
- Dekker (2018): R. Dekker, *Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt: Bishops of the Theban Region at Work*, Leiden.
- Delattre (2018): C. Delattre, „Périégèse et Exégèse: l’Exemple de Pausanias“, in: C. Delattre et al. (Hgg.), *Pragmatique du Commentaire: Mondes Anciens, Mondes Lointain*, Turnhout, 313–344.
- Dellwing (2008): M. Dellwing, „Derrida, Fish und das Gesetz“, *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 29(1), 261–278.
- Demulder und van Deun (2021): B. Demulder und S. van Deun, *Questioning the World, Greek Patristic and Byzantine Question-and-Answer Literature*, Turnhout.
- Denson (2022): R. Denson, „Procopius and the Lord of the Demons: The Synthesis of the Demonic Justinian“, *Journal of Late Antiquity*, 15(2), 494–518.
- Desreumaux (2009): A. Desreumaux, „La Figure du Roi Abgar d’Edesse“, in: L. Greisiger und J. D. Hass (Hgg.), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.–17. Juli 2005*, Würzburg, 31–45.
- Detoraki, (2006): M. Detoraki, „Un Kontakion Inédit et le Culte de Saint Aréthas à Constantinople“, *Byzantinische Zeitschrift*, 99, 73–92.
- Detoraki und Beaucamp (2007): M. Detoraki und J. Beaucamp, *Le Martyre de Saint Aréthas et de ses Compagnons (BHG 166)*, Paris.
- Diefenbach (1996): S. Diefenbach, „Frömmigkeit und Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz“, *Saeculum*, 47(1), 35–66.
- Dijkstra (2004): J. H. F. Dijkstra, „A Cult of Isis at Philae after Justinian? Reconsidering S.Cair.Mas I 67004“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 146, 137–154.
- Dijkstra, (2012): J. H. F. Dijkstra, „Blemmyes, Noubades and the Eastern Desert in Late Antiquity. Reassessing the Written Sources“, in: H. Barnard und K. Duistermaat (Hgg.) *The History of the Peoples of the Eastern Desert*, Los Angeles, 239–247.
- Dijkstra (2015): J. H. F. Dijkstra, „‘I, Silko, Came to Talmis and Taphis’: Interactions between the Peoples beyond the Egyptian Frontier and Rome in Late Antiquity“, in: J. H. F. Dijkstra und G. Fisher (Hgg.),

- Inside and Out. Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontier*, Leuven, 299–330.
- Dijkstra und Fisher (2015): J. H. F. Dijkstra und G. Fisher (Hgg.), *Inside and Out. Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontier*, Leuven.
- Dmitriev (2015): S. Dmitriev, „John Lydus' Political Message and the Byzantine Idea of Imperial Rule“, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 39(1), 1–24.
- Drauschke (2011): J. Drauschke, „Diplomatie und Wahrnehmung im 6. und 7. Jahrhundert: Konstantinopel und die merowingischen Könige“, in: M. Altripp (Hg.), *Byzanz in Europa. Europas östliches Erbe*, Turnhout, 244–275.
- Drecoll (2008): C. Drecoll, „Sophisten und Archonten: Paideia als gesellschaftliches Argument bei Libanios“, in: B. E. Borg (Hg.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin, 403–418.
- Drijvers (1998): H. J. W. Drijvers, „The Image of Edessa in the Syriac Tradition“, in: H. L. Kessler und G. Wolf (Hgg.), *The Holy Face and the Paradox of Representation. Papers from a Colloquium held at the Bibliotheca Hertziana, Rome and the Villa Spelman, Florence, 1998*, Bologna, 13–31.
- Drijvers (1997): H. J. W. Drijvers, „The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabbula of Edessa“, *Vigiliae Christianae*, 51(3), 298–315.
- Drijvers et al. (2018): H. J. W. Drijvers et al., „Introduction“, in: H. J. W. Drijvers et al. (Hgg.), *Mapping Antiquarianism in Late Antiquity*, Leiden, 913–923.
- Dubuisson (1991): M. Dubuisson, „Jean le Lydien et les Formes de Pouvoir Personnel à Rome“, *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 2(1), 55–72.
- Dueck (2012): D. Dueck, *Geography in Classical Antiquity*, Cambridge.
- Dumézil (2019a): B. Dumézil, *Le Baptême de Clovis: 24 Décembre 505 ?*, Paris.
- Dumézil (2019b): B. Dumézil, „Private Records of Official Diplomacy: The Franco-Byzantine Letters in the Austrasian Epistolar Collection“, in: S. Esders et al. (Hgg.), *The Merovingian Kingdoms and the Mediterranean World. Revisiting the Source*, London, 55–62.
- Durkheim (1992): É. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a. M.
- Edelmann-Singer (2021): B. Edelmann-Singer, „Prokops Vandalenkriege, der Triumph des Jahres 534 und die jüdischen Tempelschätze: Text, Ritual und materielle Kultur in der Spätantike“, in: B. Edelmann-Singer und S. Ehrich (Hgg.), *Sprechende Objekte. Materielle Kultur und Stadt zwischen Antike und Früher Neuzeit*, Regensburg, 175–194.
- Edwards (2021): M. J. Edwards, „Theodoret of Cyrrhus“, in: M. J. Edwards (Hg.), *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, Abingdon/New York, 575–583.
- Edwell (2015): S. Edwell, „Arabs in the Conflict between Rome and Persia, AD 491–630“, in: G. Fisher (Hg.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, 214–275.
- Elton (2000): H. Elton, „Illus and the Imperial Aristocracy under Zeno“, *Byzantion*, 70, 393–407.
- Elton (2015): H. Elton, „Writing the Histories of Romans and Arabs in the Fifth-Century Roman East“, in: J. H. F. Dijkstra und G. Fisher (Hgg.), *Inside and Out. Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontier*, Leuven, 235–248.
- Engels (2013): J. Engels, „Strabons Weltbild, seine Horizonte und die Ränder der Oikumene“, *Periplus*, 23, 58–75.
- Esders (2019): S. Esders, „Procopius, the Lex tricennalis, and the ‚Time of the Vandals‘“, *Early Medieval Europe*, 27(2), 195–225.
- Evans (1996): J. A. Evans, *The Age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*, London.
- Évrard (1953): É. Évrard, „Les Convictions Religieuses de Jean Philopon et la Date de son Commentaire Météorologiques“, *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques (Belgique)*, 39, 299–357.
- Fafinski und Riemenschneider (2023): M. Fafinski und J. Riemenschneider, *Monasticism and the City in Late Antiquity and the Early Middle Age*, Cambridge.
- Feld (2005): K. Feld, *Barbarische Bürger: die Isaurier und das Römische Reich*, Berlin.

- Fischer und Jarchow (1987): L. Fischer und K. Jarchow, „Die soziale Logik der Felder und das Feld der Literatur“, *Sprache im technischen Zeitalter*, 25, 164–172.
- Fish (1998): S. Fish, *Surprised by Sin: The Reader in Paradise Lost*, Zweite Auflage, Cambridge, MA.
- Fish (1980): S. Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, MA.
- Fisher (2011): G. Fisher (Hg.), *Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford.
- Fisher (2017): G. Fisher, „From Mavia to al-Mundhir: Arab Christians and Arab Tribes in the Late Antique Roman East“, in: K. Dimitriev und I. Toral-Niehoff (Hgg.), *Religious Culture in Late Antique Arabia. Selected Studies on the Late Antique Religious Mind*, Piscataway, 165–218.
- Flaig und Barth (2018): V. B. B. Flaig und B. Barth, „Hoher Nutzwert und vielfältige Anwendung: Entstehung und Entfaltung des Informationssystems Sinus-Milieus®“, in: B. Barth et al. (Hgg.), *Praxis der Sinus-Milieus®: Gegenwart und Zukunft eines modernen Gesellschafts- und Zielgruppenmodell*, Wiesbaden, 3–21.
- Flusin (1983): B. Flusin, *Miracle et Histoire dans l'Oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris.
- Foerster (1929): R. Foerster, *Choricii Gazaei opera*, Leipzig.
- Forness, Hasse-Ungeheuer und Leppin (2021): P. Forness, A. Hasse-Ungeheuer und H. Leppin, „Introduction: Expanding the Discourse on Good Christian Rulership“, in: P. Forness, A. Hasse-Ungeheuer und H. Leppin (Hgg.), *The Good Christian Ruler in the First Millennium*, Berlin, 1–36.
- Fowden (1993): G. Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton.
- Fragoulaki (2013): M. Fragoulaki, *Kinship in Thucydides: Intercommunal Ties and Historical Narrative*, Oxford.
- Frechette (2017): J. R. Frechette, *Procopius of Caesarea, Pragmatike Historia, and the Limits of Imperial Power*, Ann Arbor.
- Frendo (2002): A. J. Frendo, „Two Long-Lost Phoenician Inscriptions and the Emergence of Ancient Israel“, *Palestine Exploration Quarterly*, 134(1), 37–43.
- Frendo (2007): A. J. Frendo, „Back to the Bare Essentials, ‘Procopius’ Phoenician Inscriptions: Never Lost, Not Found’ – a Response“, *Palestine Exploration Quarterly*, 139(2), 105–107.
- Frendo (1988): D. Frendo, „History and Panegyric in the Age of Heraclius: The Literary Background to the Composition of the ‘Histories’ of Theophylact Simocatta“, *Dumbarton Oaks Papers*, 42, 143–156.
- Frendo (1997): D. Frendo, „The Religious Factor in Byzantine-Iranian Relations“, *Bulletin of the Asia Institute, New Series*, 11, 105–122.
- Frendo (2001): D. Frendo, „Three Authors in Search of a Reader. An Approach to the Analysis of Direct Discourse in Procopius, Agathias and Theophylact Simocatta“, in: C. Sode und A. Takács (Hgg.), *Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck*, Aldershot, 123–135.
- Frendo (2010): D. Frendo, „Sovereignty, Control, and Co-Existence in Byzantine-Iranian Relations: An Overview“, *Bulletin of the Asia Institute, New Series*, 24, 129–160.
- Gador-Whyte (2007): S. Gador-Whyte, „Digressions in the Histories of Agathias Scholasticus“, *Journal of the Australian Early Medieval Association*, 3, 141–158.
- Gador-Whyte (2017): S. Gador-Whyte, *Theology and Poetry in Early Byzantium: The Kontakia of Romanos the Melodist*, Cambridge.
- Gajda (2009): I. Gajda, *Le Royaume de Himyar à l'Époque Monothéiste: l'Histoire de l'Arabie du Sud Ancienne de la Fin du IVe Siècle de l'Ère Chrétienne jusqu'à l'Avènement de l'Islam*, Paris.
- Gardemin (2006): D. Gardemin, *Soziale Milieus der gesellschaftlichen ‚Mitte‘. Eine typologisch-sozialhistorische und multivariat-sozialstatistische Makroanalyse des leistungsorientierten Arbeitnehmermilieus und des Kleinbürgerlichen Arbeitnehmermilieus*, Hannover.
- Garsoïan (2000): N. Garsoïan, „‘Movses Xorenac’i“, *Encyclopaedia Iranica*.
- Garsoïan (2010): N. Garsoïan, „L'Histoire Attribue a Movses Xorenac'i: que Reste-t-il a en Dire?, in: N. Garsoïan (Hg.) *Studies on the Formation of Christian Armenia*, Aldershot, 29–48.
- Gatier (2009): S.-L. Gatier, „Hiérarchie et Politesse dans les Correspondances Grecques de l'Antiquité Tardive: les Exemples de Firmus de Césarée et de Denys d'Antioche“, in: R. Delmaire, J. Desmulliez

- und P.-L. Gatier (Hgg.), *Correspondances, Documents pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive: Actes du Colloque International Université Charles-de-Gaulle-Lille 3 ; 20–22 Novembre 2003*, Lyon, 115–124.
- Genequand (2015): D. Genequand, „The Archaeological Evidence for the Jafnids and the Nasrids“, in: G. Fisher (Hg.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, 172–213.
- Gengler und Turquois (2022): O. Gengler und É. Turquois, „A Narratological Reading of Procopius“, in: M. Meier und F. Montinaro (Hgg.), *A Companion to Procopius of Caesarea*, Leiden, 373–416.
- Gillett (2011): A. Gillett, „Ethnography and Imperium in the Sixth Century: Frankish and Byzantine Rhetoric in the *Epistolae Austrasicae*“, in: G. Nathan und L. Garland (Hgg.), *Basileia: Essays on Imperium and Culture in Honour of E. M. and M. J. Jeffrey*, Brisbane, 67–82.
- Gillett (2019): A. Gillett, „Telling off Justinian: Theudebert I, the *Epistolae Austrasicae*, and Communication Strategies in Sixth-Century Merovingian–Byzantine Relations“, *Early Medieval Europe*, 27(2), 161–194.
- Gilmer (2013): J. M. Gilmer, „Procopius of Caesarea: A Case Study in Imperial Criticism“, *Byzantina Symmeikta*, 23, 45–57.
- Given (2016): J. G. Given, „Utility and Variance in Late Antique Witnesses to the Abgar-Jesus Correspondence“, *Archiv für Religionsgeschichte*, 17, 187–222.
- Gnoli (2005): T. Gnoli, „Dalla Hypateia ai Phylarchoi: per una Storia Istituzionale del Limes Arabicus fino a Giustiniano“, in: *Ravenna: Da Capitale Imperiale a Capitale Esarcale. Atti del XVII Congresso Internazionale di Studio sull' Alto Medioevo. Ravenna 6–12 giugno 2004*, Spoleto, 495–536.
- Goddard (2021): C. J. Goddard, „Euergetism, Christianity and Municipal Culture in Late Antiquity, from Aquileia to Gerasa (Fourth to Sixth Centuries CE)“, in: A. Zuiderhoek und M. D. Gygas (Hgg.), *Benefactors and the Polis: The Public Gift in the Greek Cities from the Homeric World to Late Antiquity*, Cambridge, 297–329.
- Goehring, (1993): J. E. Goehring, „The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt“, *Journal of Early Christian Studies*, 1, 281–296.
- Goehring (1996): J. E. Goehring, „Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt“, *The Harvard Theological Review*, 89, 267–285.
- Götz und Holmén (2018): N. Götz und J. Holmén, „Introduction to the theme issue: „Mental Maps: Geographical and Historical Perspectives“, *Journal of Cultural Geography*, 35(2), 157–161.
- Goulet (2000): R. Goulet, „Horapollon“, in: *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, 804–806.
- Graceffa (2020): A. Graceffa, „Writing the History of Merovingian Gaul: An Historiographical Survey“, in: B. Effros und I. Moreira (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Merovingian World*, Oxford, 52–76.
- Grau und Febrer (2020): S. Grau und O. Febrer, „Procopius on Theodora: Ancient and New Biographical Patterns“, *Byzantinische Zeitschrift*, 113(3), 769–788.
- Greatrex (2003): G. Greatrex, „Recent Work on Procopius and the Composition of Wars VIII“, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 27, 45–67.
- Greatrex (2009): G. Greatrex, „Le Pseudo-Zacharie de Mytilène et l'Historiographie Syriaque au VI^e S.“, in: M. Débié (Hg.), *L'Historiographie Syriaque*, Paris, 33–55.
- Greatrex (2014a): G. Greatrex, „Perceptions of Procopius in recent Scholarship“, *Histos*, 8, 76–121.
- Greatrex (2014b): G. Greatrex, „Perceptions of Procopius in recent Scholarship (*Addenda*)“, *Histos*, 8, 121a–e.
- Greatrex (2015): G. Greatrex, „Procopius and Roman Imperial Policy in the Arabian and Egyptian Frontier Zones“, in: J. H. F. Dijkstra und G. Fisher (Hgg.), *Inside and Out. Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontier*, Leuven, 249–266.
- Greatrex (2018): G. Greatrex, „Procopius and the Past in Sixth-Century Constantinople“, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 95, 59–83.
- Greatrex (2019): G. Greatrex (Hg.), *Work on Procopius Outside the English-Speaking World: A Survey*, Newcastle upon Tyne (Histos Supplement).
- Greatrex (2020a): G. Greatrex, „Procopius and the Plague in 2020“, *Boletín de la Sociedad Española de Bizantinística*, 35, 5–12.

- Greatrex (2020b): G. Greatrex, „The Emperor, the People and Urban Violence in the Fifth and Sixth Centuries“, in: J. H. F. Dijkstra und C. R. Raschle (Hgg.), *Religious Violence in the Ancient World. From Classical Athens to Late Antiquity*, Cambridge, 389–405.
- Greatrex (2022): G. Greatrex, *Procopius of Caesarea. The Persian War A Historical Commentary*, Cambridge.
- Greatrex und Phenix (2011): G. Greatrex und R. R. Phenix (Hgg.), *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity*, Liverpool.
- Greatrex und Janniard (2018): G. Greatrex und S. Janniard, *Le Monde de Procope / The World of Procopius*, Paris.
- Greco (2011): C. Greco, „Late Antique Portraits: Reading Choricus of Gaza's Encomiastic Orations (I–VIII F.-R.)“, *Wiener Studien*, 124, 95–116.
- Greteman (2022): B. Greteman, „Nicholas McDowell, Poet of Revolution: The Making of John Milton Princeton, NJ: Princeton UP, 2020.‘, *Milton Quarterly*, 56(1–2), 95–97.
- Grey (2004): C. Grey, „Letters of Recommendation and the Circulation of Rural Laborers in the Late Roman West“, in: L. Ellis und F. L. Kidner (Hgg.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity. Sacred and Profane*, Aldershot, 25–40.
- Griffith (2003): S. H. Griffith, „The „Doctrina Addai“ as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century“, *Hugoye*, 6, 269–292.
- Gruber (1986): J. Gruber, „Dionysios von Antiocheia, christlicher Rhetor und Epistolograph (5./6. Jahrhundert)“, *Lexikon des Mittelalters*, 1075.
- Grundmann (2017): K. Grundmann, *Treue Überläufer. Die gesteigerte Dynamik von Treueverhältnissen im Ostgotenreich und ihre Darstellung durch Prokop von Caesarea*, Berlin.
- Guérin (2013): S. M. Guérin, „Forgotten Routes? Italy, Ifriqiya and the Trans-Saharan Ivory Trade“, *Al-Masāq*, 25(1), 70–91.
- Gufler (2010): B. Gufler, „Schöne Perser in Herodots Historien“, in: S. Mauritsch (Hg.), *Körper im Kopf. Antike Diskurse zum Körper*, Graz.
- Guinot (2009): J.-N. Guinot, „Une Contribution à l'Histoire de la Crise Nestorienne. La Correspondance de Théodoret de Cyr“, in: R. Delmaire, J. Desmulliez und S.-L. Gatier (Hgg.), *Correspondances. Documents pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive. Actes du Colloque International Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20–22 Novembre 2003*, Lyon, 437–460.
- Gwynn (2018): D. M. Gwynn, „The Religious World of John Malalas“, in: T. Shawcross und I. Toth (Hgg.), *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*, Cambridge, 237–254.
- Haake (2003): D. Haake, „Warum und zu welchem Ende schreibt man peri basileias? Überlegungen zum historischen Kontext einer literarischen Gattung im Hellenismus“, in: K. Piepenbrink (Hg.), *Philosophie und Lebenswelt in der Antike*, Darmstadt, 83–138.
- Haarer (2014): F. Haarer, „Politics and Paganism. Episodes of Imperial Intervention in the Late Antique Near East“, *Mediterraneo Antico*, 17, 433–454.
- Haensch (2011): R. Haensch, „Christlicher Euergetismus ob honorem? Die Einsetzung von Klerikern in ihre Ämter und die von diesen vorangetriebenen Bauprojekte“, in: J. Leemans et al. (Hgg.), *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Berlin, 167–182.
- Hägg (1975): T. Hägg, *Photios als Vermittler antiker Literatur: Untersuchungen zur Technik des Referierens und Exzerpierens in der Bibliothek*, Uppsala.
- Hahn (2008): J. Hahn, „Die Zerstörung der Kulte von Philae. Geschichte und Legende am ersten Nilkatarakt“, in: J. Hahn (Hg.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden, 203–242.
- Hainthaler (1996): T. Hainthaler, „John Philoponus, Philosopher and Theologian in Alexandria“, in: A. Grillmeier und T. Hainthaler (Hgg.), *Christ in Christian Tradition, Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great, Part 4: The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, London.
- Halsall (2007): G. Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376–568*, Cambridge.
- Hanson (1970): R. S. C. Hanson, „The Church in Fifth-Century Gaul: Evidence from Sidonius Appollinaris“, *The Journal of Ecclesiastical History*, 21, 1–10.

- Harkins (2005): F. Harkins, „Nuancing Augustine’s Hermeneutical Jew: Allegory and Actual Jews in the Bishop’s Sermons“, *Journal for the Study of Judaism*, 36(1), 41–64.
- Harland (2017): J. M. Harland, „Rethinking Ethnicity and ‚Otherness‘ in Early Anglo-Saxon England“, *Medieval Worlds*, 5, 113–142.
- Hartmann (2018): U. Hartmann, *Der spätantike Philosoph. Die Lebenswelten der paganen Gelehrten und ihre hagiographische Ausgestaltung in den Philosophenviten von Porphyrios bis Damaskios*, Bonn.
- Hasse-Ungeheuer (2016): A. Hasse-Ungeheuer, *Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I.: die Engel des Himmels und der Stellvertreter Gottes auf Erden*, Berlin.
- Haywood (2021): J. Haywood, „The Use(s) of Inscriptions in Herodotus’ Histories“, *American Journal of Philology*, 142(2), 217–257.
- Heil (2014): U. Heil, „Chlodwig, ein christlicher Herrscher: Ansichten des Bischofs Avitus von Vienne“, in: M. Meier und S. Patzold (Hgg.), *Chlodwigs Welt. Organisation von Herrschaft um 500*, Stuttgart, 67–90.
- Hemer et al. (2013): K. A. Hemer et al., „Evidence of Early Medieval Trade and Migration between Wales and the Mediterranean Sea Region“, *Journal of Archaeological Science*, 40(5), 2352–2359.
- Henninger (1955): J. Henninger, „Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?“, *Anthropos*, 50, 81–148.
- Henry (2016): A. M. Henry, „Apotropaic Autographs: Orality and Materiality in the Abgar-Jesus Inscriptions“, *Archiv für Religionsgeschichte*, 17(1), 165–186.
- Henry III. (1967): S. Henry III., „A Mirror for Justinian. The ‚Ecthesis‘ of Agapetus Diaconus“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 8, 281–308.
- Hevelone-Harper (2005): J. L. Hevelone-Harper, *Disciples of the Desert: Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza*, Baltimore.
- Hezser (im Erscheinen): C. Hezser, „Byzantine Synagogue Legislation, Christianization, und Postcolonial Theory“, in: J. Hahn (Hg.), *Expropriation and Destruction of Synagogues in Antiquity*, Leiden.
- Hillner (2023): J. Hillner, *Helena Augusta: Mother of the Empire*, New York.
- Hofeneder (2011): A. Hofeneder, *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen*, Wien.
- Hoffmann (2010): S. Hoffmann, „Some Aspects of Simplicius’ Polemical Writings against John Philoponus: from Invective to a Reaffirmation of the Transcendancy of Heavens“, in: R. Sorabji (Hg.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Zweite Auflage, London, 57–83.
- Holmsgaard Eriksen (2018): U. Holmsgaard Eriksen, „Dramatic Narratives and Recognition in the Kontakia of Romanos the Melodist“, in: C. Messis, M. Mullett und I. Nilsson (Hgg.), *Storytelling in Byzantium. Narratological Approaches to Byzantine Texts and Image*, Uppsala, 91–109.
- Hornung (2010): C. Hornung, „Die Sprache des Römischen Rechts in Schreiben römischer Bischöfe des 4. und 5. Jahrhunderts“, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 53, 20–80.
- Hornung (2012): C. Hornung, „Manethon“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1–6.
- Hose (2019): M. Hose, „The Importance of the Greek polis for Greek Literature, or Why Gaza?“, in: J. R. Stenger (Hg.), *Learning Cities in Late Antiquity. The Local Dimension of Education*, London, 47–69.
- Howe (2007): T. Howe, *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita*, Frankfurt a. M.
- Hradil (1987): S. Hradil, *Sozialstrukturanalyse in einer fortgeschrittenen Gesellschaft: von Klassen und Schichten zu Lagen und Milieu*, Opladen.
- Huebner (2009): S. R. Huebner, „Currencies of Power: the Venality of Offices in the Later Roman Empire“, in: A. Cain und N. Lenski (Hgg.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham, 167–179.
- Hutter (2014): M. Hutter, „Ostanes“, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 626–634.
- Irshai (2013): O. Irshai, „Uniformity and Diversity in the Early Church – The Date of Easter, the Jews, and Imperial Symbolism in the Sixth Century und Beyond“, in: B. Bitton-Ashkelony und L. Perrone (Hgg.), *Between Personal and Institutional Religion: Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, Leuven, 295–309.
- Jacobs (2004): A. Jacobs, *Remains of the Jew. The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford.
- Jeffreys (1979): E. Jeffreys, „The Attitudes of Byzantine Chroniclers towards Ancient History“, *Byzantion*, 49, 199–238.

- Jeffreys (2006): E. Jeffreys, „Writers and Audiences in the Early Sixth Century“, in: S. F. Johnson (Hg.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Aldershot, 127–140.
- Jeffreys (2010): E. Jeffreys, „Literary Genre or Religious Apathy: the Presence or Absence of Theology and Religious Thought in Secular Writing in the Late Antique East“, in: D. M. Gwynn und S. Bangert (Hgg.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Leiden, 511–522.
- Jourdan (2015): F. Jourdan, „Orpheus and ‚Orphism‘ in the Christian Literature (in Greek) of the First Five Centuries“, in: H. Leppin (Hg.), *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*, Berlin, 193–206.
- Kahlos (2015): M. Kahlos, „Artis Heu Magicis: The Label of Magic in Fourth-Century Conflicts and Disputes“, in: M. R. Salzman, M. Sághy und R. L. Testa (Hgg.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Cambridge, 162–177.
- Kahlos (2022): M. Kahlos, „Orosius, Barbarians, and the Christian Success Story“, in: S. Ubric Rabaneda (Hg.), *Writing History in Late Antique Iberia*, Amsterdam, 85–99.
- Kaldellis (1999): A. Kaldellis, „The Historical and Religious Views of Agathias: a Reinterpretation“, *Byzantion*, 69, 206–252.
- Kaldellis (2003): A. Kaldellis, „Things Are Not What They Are: Agathias ‚Mythistoricus‘ and the Last Laugh of Classical Culture“, *The Classical Quarterly*, 53(1), 295–300.
- Kaldellis (2004a): A. Kaldellis, „Classicism, Barbarism, and Warfare: Prokopios and the Conservative Reaction to Later Roman Military Policy“, *American Journal of Ancient History*, 3–4, 189–218.
- Kaldellis (2004b): A. Kaldellis, „Identifying Dissident Circles in Sixth-Century Byzantium: The Friendship of Prokopios and Ioannes Lydos“, *Florilegium*, 1–17.
- Kaldellis (2004c): A. Kaldellis, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia.
- Kaldellis (2005): A. Kaldellis, „Republican Theory and Political Dissidence in Ioannes Lydos“, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 29, 1–16.
- Kaldellis (2010): A. Kaldellis, „Procopius’ Persian War: A Thematic and Literary Analysis“, in: R. Macrides (Hg.), *History as Literature in Byzantium*, Farnham, 253–273.
- Kaldellis (2013): A. Kaldellis, *Ethnography after Antiquity: Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature*, Philadelphia.
- Karaulashvili (2002): I. Karaulashvili, „The Date of the Epistula Abgari“, *Apocrypha*, 13, 85–112.
- Kasperski (2018): R. Kasperski, „Propaganda im Dienste Theoderichs des Großen. Die dynastische Tradition der Amaler in der ‚Historia Gothorum‘ Cassiodors“, *Frühmittelalterliche Studien*, 52, 13–42.
- Kazhdan (1991): A. Kazhdan, „Silentiarii“, *Oxford Dictionary of Byzantium*, Bd. 3, Oxford, 1896.
- Kee (2021): J. Kee, „Writing Edessa into the Roman Empire“, *Studies in Late Antiquity*, 5(1), 28–64.
- Keil (1888): B. Keil, „Epikritische Isokratesstudien“, *Hermes*, 23, 346–391.
- Kelly (2008): C. Kelly, „John Lydos and the Eastern Praetorian Prefecture in the Sixth Century AD“, *Byzantinische Zeitschrift*, 98(2), 431–458.
- Kitzinger (1954): E. Kitzinger, „The Cult of Images in the Age before Iconoclasm“, *Dumbarton Oaks Papers*, 8, 83–150.
- Kjelleberg (1916): L. Kjelleberg, „Iphigenia“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 9, 2588–2622.
- Klein (2015): K. Klein, „Marauders, Daredevils, and Noble Savages: Perceptions of Arab Nomads in Late Antique Hagiography“, *Der Islam*, 92(1), 13–41.
- Koder (2008): J. Koder, „Imperial Propaganda in the Kontakia of Romanos the Melode“, *Dumbarton Oaks Papers*, 62, 275–291.
- Köhn (2018): C. Köhn, *Justinian und die Armee des frühen Byzanz*, Berlin.
- Kolbrenner (2014): W. Kolbrenner, „Reception“, in: L. Schwartz (Hg.), *The Cambridge Companion to Paradise Lost*, Cambridge, 195–210.

- Koppetsch (2001): C. Koppetsch, „Milieu und Geschlecht. Eine kontextspezifische Perspektive“, in: A. Weiß et al. (Hgg.), *Klasse und Klassifikation. Die symbolische Dimension sozialer Ungleichheit*, Wiesbaden, 109–137.
- Korenjak (2000): M. Korenjak, *Publikum und Redner: ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*, München.
- Kruse (2013): M. Kruse, „The Speech of the Armenians in Procopius: Justinian's foreign Policy and the Transition between Books 1 and 2 of the Wars“, *The Classical Quarterly*, 63, 866–881.
- Kruse (2015): M. Kruse, „A Justinianic Debate across Genres on the State of the Roman Republic“, in: G. Greatrex, H. Elton und L. McMahon (Hgg.), *Shifting Genres in Late Antiquity*, Burlington, 233–245.
- Kruse (2017): M. Kruse, „Archery in the Preface to Procopius' Wars: A Figured Image of Agonistic Authorship“, *Studies in Late Antiquity*, 1(4), 381–406.
- Lang (2001): U. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: a Study and Translation of the Arbitrator*, Leuven.
- Lang (2005): U. Lang, „The Controversies over Chalcedon and the Beginnings of Scholastic Theology: the Case of John Philoponus“, *Doctor Angelicus*, 5, 179–196.
- Lange (2014): C. Lange, „War Anthimus von Constantinopel ein Gegner des Konzils von Chalcedon (451)?: einige Überlegungen“, in: M. Tamcke (Hg.), *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011*, Wiesbaden, 143–154.
- Laniado (2005): A. Laniado, „La Carrière d'un Notable de Gaza d'après son Oraison Funèbre“, in: C. Saliou (Hg.), *Gaza dans l'Antiquité Tardive: Archéologie, Rhétorique et Histoire; Actes du Colloque International de Poitiers, 6–7 Mai 2004*, Salerno, 221–239.
- Lapin (2012): H. Lapin, *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100–400 CE*, Oxford.
- Lee (2007): A. D. Lee, *War in Late Antiquity*, Malden, MA.
- Lenski (2007): N. Lenski, „Two Sieges of Amida (AD 359 und 502–503) and the Experience of Combat in the Late Roman Near East“, in: A. Lewin und P. Pellegrini (Hgg.), *The Late Roman Army in the Near East from Diocletian to the Arab Conquest. Proceedings of a Colloquium held at Potenza, Acerenza and Matera, Italy (May 2005)*, Oxford, 219–236.
- Lenski (2011): N. Lenski, „Captivity and Slavery among the Saracens in Late Antiquity (ca. 250–630 CE)“, *Antiquité Tardive*, 10, 237–266.
- Leppin (2009): H. Leppin, „Power from Humility: Justinian and the Religious Authority of Monks“, in: A. Cain und N. Lenski (Hgg.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham, 155–164.
- Leppin (2011): H. Leppin, *Justinian. Das christliche Experiment*, Stuttgart.
- Leppin (2018): H. Leppin, „Imperiale Eliten um Justinian“, in: W. Drews (Hg.), *Die Interaktion von Herrschern und Eliten in imperialen Ordnungen des Mittelalters*, Berlin, 43–62.
- Leppin (2020): H. Leppin, „Heiligkeit und Macht in der Spätantike“, in: M. Delgado und V. Leppin (Hgg.), *Bilder, Heilige und Reliquien. Beiträge zur Christentumsgeschichte und zur Religionsgeschichte*, Basel, 69–84.
- Lesieur (2011): B. Lesieur, „Le Monastère de Séridos sous Barsanuphe et Jean de Gaza: un Monastère Conforme à la Législation Impériale et Ecclésiastique?“, *Revue des Études Byzantines*, 69, 5–47.
- Letsios (2014): D. G. Letsios, „Byzantium and Ethiopia. The Origins of Byzantium's Foreign Policy in the Red Sea“, in: T. Kolias, K. Pitsakis und C. Synellis (Hgg.), *Aureus. tomos aphieromenos ston kathegete Euangelo K. Chryso*, Athen, 513–538.
- Levering (2011): M. Levering, *Predestination: Biblical and Theological Paths*, Oxford.
- Lewy (1936): H. Lewy, „The Date and Purpose of Moses of Chorene's History“, *Byzantion*, 11(1), 81–96.
- Lillington-Martin und Turquois (2017): C. Lillington-Martin und É. Turquois (Hgg.), *Procopius of Caesarea. Literary and Historical Interpretation*, London.
- Lin (2021): S. Lin, „Justinian's Frankish War, 552–ca. 560“, *Studies in Late Antiquity*, 5(3), 403–431.
- Link (2005): M. Link (Hg.), *Die Erzählung des Pseudo-Neilos: ein spätantiker Märtyrerroman: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Berlin.
- Lipinski (1992) E. Lipinski, „Tigisi“, in: *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, 501.

- Litsas (1982): F. K. Litsas, „Choricus of Gaza and his Descriptions of Festivals at Gaza“, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 32(3), 427–436.
- Lotz (2019): A. Lotz, „Libanius and Theodoret of Cyrrhus on Accusations of Magic: Between Legal Norm and Legal Practice in Late Antiquity“, *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 14(2), 211–229.
- Luhmann (1987): N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.
- Luhmann (1989): N. Luhmann, „Kommunikationsweisen und Gesellschaft“, in: W. Rammert und G. Bechmann (Hgg.), *Technik und Gesellschaft, Jahrbuch 5*, Frankfurt a. M., 11–18.
- Luhmann (1997): N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Lupi (2010): S. Lupi (Hg.), *Coricio di Gaza, XVII (= decl. 4) F.-R.: Milziade: introduzione, traduzione e commento*, Freiburg.
- Luraghi (2003): N. Luraghi, „Dionysios von Halikarnaß zwischen Griechen und Römern“, in: U. Eigler et al. (Hgg.), *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius*, Darmstadt.
- Luther (1997): A. Luther (Hg.), *Die syrische Chronik des Josua Stylites*, Berlin.
- Maas (1992): M. Maas, *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*, London.
- Maas (2003): M. Maas, „Delivered from Their Ancient Customs: Christianity and the Question of Cultural Change in Early Byzantine Ethnography“, in: K. Mills und A. Grafton (Hgg.), *Conversion in Late Antiquity and the Middle Ages: Seeing and Believing*, Rochester, 152–188.
- Maas (2007): M. Maas, „Strabo and Procopius: Classical Geography for a Christian Empire“, in: H. Amirav und B. Ter Haar Romeny (Hgg.), *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, Leuven, 67–84.
- MacAdam (2001): H. I. MacAdam, „The Roman Law School of Beirut“, *Aram Periodical*, 13/14, 193–226.
- MacCoull (2003): L. S. B. MacCoull, „Philoponus' Letter to Justinian (CPG 7264)“, *Byzantion*, 73(2), 390–400.
- MacCoull (2006): L. S. B. MacCoull, „Menas and Thomas: Notes on the Dialogus de scientia politica“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 46(3), 301–313.
- MacDonald (1998): M. C. A. MacDonald, „Some Reflections on Epigraphy and Ethnicity in the Roman Near East“, *Mediterranean Archaeology*, 11, 177–190.
- MacGeorge (2002): S. MacGeorge, *Late Roman Warlords*, Oxford.
- Macrides und Magdalino (1988): R. Macrides und S. Magdalino, „The Architecture of ekphrasis: Construction and Context of Paul the Silentiary's Poem on Hagia Sophia“, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 12(1), 47–82.
- Magrath (1977): W. T. Magrath, „The Antaios Myth in Pindar“, *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 107, 203–224.
- Maisano (2008): R. Maisano, „Romanos's Use of Greek Patristic Sources“, *Dumbarton Oaks Papers*, 62, 261–273.
- Malaspina (2001): E. Malaspina, *Il Liber epistolarum della Cancellaria Austrasica: sec. V – VI*, Rom.
- Maltzahn (1999): N. Maltzahn, „Milton's Readers“, in: D. Danielson (Hg.), *The Cambridge Companion to Milton*, Cambridge, 236–252.
- Marasco (2003): G. Marasco (Hg.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity*, Leiden.
- Maraval (2010): P. Maraval, „Die Religionspolitik unter Justinian I.“, in: T. Böhm und L. Piétri (Hgg.), *Die Geschichte des Christentums, Bd. 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten: (431–642)*, Freiburg i. Br., 421–461.
- Maraval (2016): P. Maraval, *Justinien. Le Rêve d'un Empire Chrétien Universel*, Paris.
- Marco Simón (1997): F. Marco Simón, „Procopio, Bell. 8, 20, 42 ss.: el Pasaje de los Muertos“, in: J. M. Cortés Copete et al. (Hgg.), *Chaire: Homenaje al Profesor Fernando Gascó*, Sevilla, 497–511.
- Marek (1993): C. Marek, „Die Expedition des Aelius Gallus nach Arabien im Jahre 25 v. Chr.“, *Chiron*, 23, 121–156.
- Mariev (2008): S. Mariev (Hg.), *Ioannis Antiocheni fragmenta quae supersunt omnia*, Berlin.
- Marincola (1997): J. Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge.

- Maskarinec (2020): M. Maskarinec, „Clinging to Empire in Jordanes' *Romana*“, in: G. Heydemann und H. Reimitz (Hgg.), *Historiographies of Identity*, Vol. 2: *Post-Roman Multiplicity and New Political Identities*, Turnhout, 71–93.
- Mastronarde (2010): D. J. Mastronarde, *The Art of Euripides. Dramatic Technique and Social Context*, Cambridge.
- Mathisen (2020): R. Mathisen, „Sidonius' People“, in: G. Kelly und J. van Waarden (Hgg.), *The Edinburgh Companion to Sidonius Apollinaris*, Edinburgh, 29–165.
- Mathisen (2012): R. Mathisen, „Clovis, Anastasius, and Political Status in 508 C.E.: The Frankish Aftermath of the Battle of Vouillé“, in: R. Mathisen (Hg.), *The Battle of Vouillé, 507 CE. Where France Began*, Boston, 79–110.
- Matijašić (2018): I. Matijašić (Hg.), *Shaping the Canons of Ancient Greek Historiography: Imitation, Classicism, and Literary Criticism*, Berlin.
- Maxwell (2001): J. L. Maxwell, *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge.
- Mayer (2020): W. Mayer, „Religious Violence in Late Antiquity: Current Approaches, Trends and Issues“, in: J. H. F. Dijkstra und C. R. Raschle (Hgg.), *Religious Violence in the Ancient World. From Classical Athens to Late Antiquity*, Cambridge, 251–265.
- Mayerson (1992): S. Mayerson, „The Island of Iotabê in the Byzantine Sources: A Reprise“, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 287, 1–4.
- Mayerson (1993): S. Mayerson, „A Confusion of Indias: Asian India and African India in the Byzantine Sources“, *Journal of the American Oriental Society*, 113, 169–174.
- Mayerson (1995): S. Mayerson, „A Note on Iotabê and Several Other Islands in the Red Sea“, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 298, 33–35.
- Mazzucchi (1982): C. M. Mazzucchi, *Menae patricii cum Thoma referendario De Scientia Politica*, Mailand.
- Mazzucchi und Matelli (1985): C. M. Mazzucchi und E. Matelli, „La Dottrina dello Stato nel Dialogo ‚Sulla Scienza Politica‘ e il suo Autore“, in: G. G. Archi (Hg.), *Il Mondo del Diritto nell'Epoca Giustiniana*, Ravenna, 209–223.
- McCail (1971): R. C. McCail, „The Erotic and Ascetic Poetry of Agathias Scholasticus“, *Byzantion*, 41, 205–267.
- McEvoy (2022): J. McEvoy, „Emperors, Aristocrats, and Columns: Christian Imperial Politics in the Late Fifth Century CE as Reflected in the Life of Daniel the Stylite“, *Journal of Late Antiquity*, 15(2), 428–461.
- Mecella (2022): L. Mecella, „Procopius' Sources“, in: M. Meier und F. Montinaro (Hgg.), *A Companion to Procopius of Caesarea*, Leiden, 178–193.
- Meier (2003): M. Meier, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Göttingen.
- Meier (2019): M. Meier, *Geschichte der Völkerwanderung; Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.*, München.
- Meier (2021): M. Meier, „Warlords‘, Dynastiebildung und Mobilität. Hypothesen zum Problem der ‚Ansiedlung‘“, *Klio*, 103(1), 238–269.
- Meier und Montinaro (2022): M. Meier und F. Montinaro (Hgg.), *A Companion to Procopius of Caesarea*, Leiden.
- Menze (2012): V. L. Menze, „Jacob Baradaïos“, in: *The Encyclopedia of Ancient History*, 7, 412.
- Menze (2008): V. L. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford.
- Mirkovic (2004): A. Mirkovic, *Prelude to Constantine: The Abgar Tradition in Early Christianity*, Frankfurt a. M.
- Modéran (2003): Y. Modéran, *Les Maures et l'Afrique Romaine (IVe – VIIe siècle)*, Rom.
- Moore (2014): J. Moore, *Procopius of Caesarea and Historical Memory in the Sixth Century*, Madison, WI.
- Morgan (2015): J. R. Morgan, „The Monk's Story: the Narrationes of Pseudo-Neilos of Ankyra“, in: S. Panayotakis, G. Schmeling und M. Paschalis (Hgg.), *Holy Men and Charlatans in the Ancient Novel*, Groningen, 167–194.

- Müller (2018): G. M. Müller, „Briefkultur im merowingischen Gallien. Zu Konzeption und Funktion der Epistulae Austrasicae“, in: G. M. Müller (Hg.), *Zwischen Alltagskommunikation und literarischer Identitätsbildung*, Stuttgart, 301 – 351.
- Munro-Hay (1991): S. Munro-Hay, *Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity*, Edinburgh.
- Munro-Hay (2001): S. Munro-Hay, „A Sixth Century Kebra Nagast?“, *Annales d'Éthiopie*, 17(1), 43 – 58.
- Munt (2015): H. Munt, „Arabic and Persian Sources for Pre-Islamic Arabia“, in: G. Fisher (Hg.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, 434 – 500.
- Murray (2016): A. C. Murray, „The Composition of the Histories of Gregory of Tours and its Bearing on the Political Narrative“, in: A. C. Murray (Hg.), *A Companion to Gregory of Tours*, Leiden, 63 – 101.
- Murray (2017): J. Murray, „Procopius and Boethius: Christian Philosophy in the Persian Wars“, in: C. Lillington-Martin und É. Turquois (Hgg.), *Procopius of Caesarea. Literary and Historical Interpretations*, London, 104 – 119.
- Nappo (2009): D. Nappo, „Roman Policy in the Red Sea between Anastasius and Justinian“, in: L. Blue (Hg.), *Connected Hinterlands: Proceedings of Red Sea Project IV; held at the University of Southampton, September 2008*, Oxford, 71 – 77.
- Nappo (2015): D. Nappo, „Jotabe and Leuke Kome: Customs Gates from Byzantine to Roman Times“, *Incidenza Dell'Antico*, 13, 163 – 179.
- Nassehi (2003): A. Nassehi, „Die Differenz der Kommunikation und die Kommunikation der Differenz. Über die kommunikationstheoretischen Grundlagen von Luhmanns Gesellschaftstheorie“, in: H.-J. Giegel und U. Schimank (Hgg.), *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Luhmanns ‚Die Gesellschaft der Gesellschaft‘*, Frankfurt a. M., 21 – 41.
- Neary (2016): D. Neary, „Constantinople and the Desert City: Imperial Patronage of the Judean Desert Monasteries, 451 – 565“, in: N. Matheou, T. Kampianaki und L. Bondioli (Hgg.), *From Constantinople to the Frontier. The City and the Cities*, Leiden, 142 – 158.
- Nebes (2004): N. Nebes, „A New Abraha Inscription from the Great Dam of Mārib“, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 34, 221 – 230.
- Nebes (2008): N. Nebes, „Die Märtyrer von Nagan und das Ende der Himyar. Zur politischen Geschichte Südarabiens im frühen sechsten Jahrhundert“, *Aethiopica*, 11, 7 – 40.
- Newman (1998): C. Newman, „The Poetry of Theology: An Analysis of Justinian's Hymn, 'O Monogenēs U'íós'“, *The Greek Orthodox Theological Review*, 43, 85 – 91.
- Nicolai (1992): R. Nicolai, *La Storiografia nell'Educazione Antica*, Pisa.
- Nicols (2014): J. Nicols, *Civic Patronage in the Roman Empire*, Leiden.
- Nierste (2022): W. Nierste, *Natur und Kunst bei Claudian. Poetische ‚concordia discors‘*, Berlin.
- Nobbs (2018): A. Nobbs, „Digressions in Procopius“, in: G. Greatrex und S. Janniard (Hgg.), *Le Monde de Procope / The World of Procopius*, Paris, 163 – 172.
- von Oertzen (2014): S. von Oertzen, „Klasse und Milieu als Bedingungen gesellschaftlich-politischen Handelns“, in: H. Bremer und A. Lange-Vester (Hgg.), *Soziale Milieus und Wandel der Sozialstruktur: Die gesellschaftlichen Herausforderungen und die Strategien der sozialen Gruppen*, Wiesbaden, 42 – 74.
- Olesti Vila, Expósito und Wood (2018): O. Olesti Vila, R. A. Expósito und J. Wood, „New Perspectives on Byzantine Spain: the Descriptio Hispaniae“, *Journal of Ancient History*, 6(2), 278 – 308.
- Olshausen (2013): E. Olshausen, „Der Periplus zwischen Seehandbuch und Literatur“, *Periplus*, 23, 35 – 57.
- O'Meara (2002): D. J. O'Meara, „The Justinianic Dialogue ‚On Political Science‘ and its Neoplatonic Sources“, in: K. Ieridiakonou (Hg.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford, 49 – 62.
- Palmer (1992): A. Palmer, „King Abgar of Edessa, Eusebius and Constantine“, in: H. Bakker (Hg.), *The Sacred Centre as the Focus of Political Interest*, Groningen, 3 – 29.
- Palmer (2000): A. Palmer, „Procopius and Edessa“, *Antiquité Tardive*, 8, 127 – 136.
- Papadoyannakis (2008): Y. Papadoyannakis, „A Debate about the Rebuilding of the Temple in Sixth-Century Byzantium“, in: G. Gardner und K. Osterloh (Hgg.), *Antiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, Tübingen, 373 – 382.

- Papadopyonakis (2013): Y. Papadopyonakis, „Didacticism, Exegesis, and Polemics in Pseudo-Kaisarios' Erotapokriseis“, in: M.-P. Bussières (Hg.), *La Littérature des Questions et Réponses dans l'Antiquité Profane et Chrétienne: Actes du Séminaire sur le Genre des Questions et Réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 Septembre 2009*, Turnhout, 271–290.
- Papoutsakis (2007): E. Papoutsakis, „The Making of a Syriac Fable. From Ephrem to Romanos“, *Le Muséon*, 120, 29–75.
- Parnell (2016): D. A. Parnell, *Justinian's Men: Careers and Relationships of Byzantine Army Officers, 518–610*, London.
- Parnell (2020): D. A. Parnell, „Justinian's Clemency and God's Clemency“, *Byzantina Symmeikta*, 30, 11–30.
- Pazdernik (2000): C. Pazdernik, „Procopius and Thucydides on the Labors of War: Belisarius and Brasidas in the Field“, *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, 130, 149–187.
- Pazdernik (2005): C. Pazdernik, „Justinianic Ideology and the Power of the Past“, in: M. Maas (Hg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, New York, 185–212.
- Pazdernik (2006): C. Pazdernik, „Xenophon's *Hellenica* in Procopius' *Wars*: Pharnabazus and Belisarius“, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 46, 175–206.
- Pazdernik (2020): C. Pazdernik, „Breaking Silence in the Historiography of Procopius of Caesarea“, *Byzantinische Zeitschrift*, 113(3), 981–1024.
- Penella (2009): R. J. Penella (Hg.), *Rhetorical Exercises from Late Antiquity: A Translation of Choricus of Gaza's Preliminary Talks and Declamations*, Cambridge.
- Penella (2017): R. J. Penella, „Rhetoric, Episcopacy, and Cultural Encyclopedia in Late Ancient Gaza: Choricus's Panegyrics in Honor of Marcianus“, in: E. Amato, A. Corcella und D. Lauritzen (Hgg.), *L'École de Gaza: Espace Littéraire et Identité Culturelle dans l'Antiquité Tardive. Actes du Colloque International de Paris, Collège de France, 23–25 Mai 2013*, Leuven, 163–184.
- Penella (2020a): R. J. Penella, „Rezension zu: Jan R. Stenger (Hg.), *Learning Cities in Late Antiquity. The Local Dimension of Education*“, *sehепunkte*, 20(1), <http://www.sehепunkte.de/2020/01/33098.html> (letzter Abruf 28.06.2024).
- Penella (2020b): R. J. Penella, „The Rhetorical Works of the School of Gaza“, *Byzantinische Zeitschrift*, 113(1), 111–174.
- Perczel (2006): I. Perczel, „Finding a Place for the Erotapokriseis of Pseudo-Caesarius“, *Aram Periodical*, 18, 49–83.
- Perczel (2017): I. Perczel, „Clandestine Heresy and Politics in Sixth-Century Constantinople: Theodore of Caesarea at the Court of Justinian“, in: H. Amirav und F. Celia (Hgg.), *New Themes, New Styles in the Eastern Mediterranean: Christian, Jewish and Islamic Encounters, 5th-8th Centuries*, Leuven, 137–171.
- Perczel (2021): I. Perczel, „Hagiography as a Historiographic Genre: From Eusebius to Cyril of Scythopolis, and Eustratius of Constantinople“, in: H. Amirav, C. Hoogerwerf und I. Perczel (Hgg.), *Christian Historiography between Empires, 4th-8th Centuries*, Leuven, 181–219.
- Perrone (2020): L. Perrone, „The Wisdom of the Fathers: The Use of the Apophthegmata in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza“, in: S. A. Harvey et al. (Hgg.), *Wisdom on the Move: Late Antique Traditions in Multicultural Conversation: Essays in Honor of Samuel Rubenson*, Leiden, 54–72.
- Pfeilschifter (2013): R. Pfeilschifter, *Der Kaiser und Konstantinopel: Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole*, Berlin.
- Piepenbrink (2018): K. Piepenbrink, „Zur ‚Christianisierung‘ des ‚Fürstenspiegels‘ in der Spätantike: Überlegungen zur EKTHESIS des Agapetos“, in: G. Roskam und S. Schorn (Hgg.), *Concepts of Ideal Rulership from Antiquity to the Renaissance*, Turnhout, 329–354.
- Pinto (2017): O. L. V. Pinto, „As if from this People I Traced my Origin: Hypotheses on the Life of Jordanes“, *Calamus*, 1, 197–221.
- Pohl (2004a): W. Pohl, „Der Germanenbegriff vom 3. bis zum 8. Jahrhundert. – Identifikationen und Abgrenzungen“, in: H. Beck, D. Geuenich und H. Steuer (Hgg.), *Zur Geschichte der Gleichung 'germanisch-deutsch'. Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen*, Berlin, 163–183.

- Pohl (2004b): W. Pohl, „Vom Nutzen des Germanenbegriffes zwischen Antike und Mittelalter: eine forschungsgeschichtliche Perspektive“, in: D. Hägermann, W. Haubrichs und J. Jarnut (Hgg.), *Akkulturation. Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*, Berlin, 18 – 34.
- Potts (2008): D. T. Potts, „The Sasanian Relationship with South Arabia: Literary, Epigraphic and Oral Historical Perspectives“, *Studia Iranica*, 37, 197 – 213.
- Poveda Arias (2019): S. Poveda Arias, „Clovis and Remigius of Reims in the Making of the Merovingian Kingdoms“, *European Review of History: Revue Européenne d'Histoire*, 26(2), 197 – 218.
- Poveda Arias (2020): S. Poveda Arias, „Diálogos y Relaciones de Poder en los Albores del Reino Visigodo Hispano: el Reinado de Amalarico (511 – 531)“, *Territorio, Sociedad y Poder*, 15, 9 – 23.
- Power (2012): T. Power, *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: AD 500 – 1000*, Kairo, New York.
- Praechter (1900): K. Praechter, „Zum Maischen Anonymus περί πολιτικῆς ἐπιστήμης“, *Byzantinische Zeitschrift*, 9(3), 621 – 632.
- Praet (2019): R. Praet, „Malalas and Erudite Memory in Sixth-Century Constantinople“, in: J. Borsch, O. Gengler und M. Meier (Hgg.), *Die Weltchronik des Johannes Malalas im Kontext spätantiker Memorialkultur*, Stuttgart, 219 – 240.
- Pritchett (1993): W. K. Pritchett, *The Liar School of Herodotos*, Amsterdam.
- Quinn, et al. (2014): J. C. Quinn et al., „Augustine's Canaanites“, *Papers of the British School at Rome*, 82, 175 – 197.
- Quiroga Puertas (2013): A. J. Quiroga Puertas (Hg.), *The Purpose of Rhetoric in Late Antiquity. From Performance to Exegesis*, Tübingen.
- Quiroga Puertas (2017): A. J. Quiroga Puertas (Hg.), *Rhetorical Strategies in Late Antique Literature: Images, Metatexts and Interpretation*, Leiden.
- Ramelli (2013): I. Ramelli, „The Possible Origin of the Abgar-Addai Legend“, *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 16, 325 – 342.
- Ramelli (2015): I. Ramelli, „The Addai-Abgar Narrative: its Development through Literary Genres and Religious Agendas“, in: I. Ramelli und J. B. Perkins (Hgg.), *Early Christian and Jewish Narrative. The Role of Religion in Shaping Narrative Forms*, Tübingen, 205 – 245.
- Ramelli (2019): I. Ramelli, „The Spatial, Literary, and Linguistic Translations of the Mandyon“, in: J. E. Spittler (Hg.), *The Narrative Self in Early Christianity: Essays in Honor of Judith Perkins*, Atlanta, 171 – 192.
- Rance (2020): P. Rance, „New Viewpoints on Procopius“, *Histos*, 14, XCIII–CVI.
- Rapp (2005a): C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley.
- Rapp (2005b): C. Rapp, „Literary Culture under Justinian“, in: M. Maas (Hg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, 376 – 397.
- Raubitschek (1961): A. E. Raubitschek, „Herodotus and the Inscriptions“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 8, 59 – 61.
- Rebenich (1993): S. Rebenich, „Jerome: The „Vir Trilinguis“ and the „Hebraica Veritas“, *Vigiliae Christianae*, 47(1), 50 – 77.
- Rebenich (2009): S. Rebenich, „Amicus incertus in re certa. La Correspondance entre Saint Jérôme et Saint Augustin“, in: R. Delmaire, J. Desmulliez und S.-L. Gatier (Hgg.), *Correspondances. Documents pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive. Actes du Colloque International Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20 – 22 Novembre 2003*, Lyon, 419 – 435.
- Reed und Dohrmann (2013): A. Y. Reed und N. B. Dohrmann, „Introduction: Rethinking Romanness, Provincializing Christendom“, in: N. B. Dohrmann und A. Y. Reed (Hgg.), *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity*, Philadelphia, 1 – 21.
- Rehm (2002): R. Rehm, *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*, Princeton.
- Reimitz (2014): H. Reimitz, „The Historian as Cultural Broker in the Late and Post-Roman West“, in: A. Fischer und I. Wood (Hgg.), *Western Perspectives on the Mediterranean: Cultural Transfer in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 400 – 800 AD*, London/New York, 41 – 54.

- Reimitz (2015): H. Reimitz, *History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550 – 850*, Cambridge.
- Reimitz (2018): H. Reimitz, „Die Franken und ihre Geschichten“, in: W. Pohl, M. Diesenberger und B. Zeller (Hgg.), *Neue Wege der Frühmittelalterforschung*, Wien, 201 – 216.
- Reimitz (2019): H. Reimitz, „‘Pax Inter Utramque Gentem’: The Merovingians, Byzantium and the History of Frankish Identity“, in: S. Esders et al. (Hgg.), *East and West in the Early Middle Age The Merovingian Kingdoms in Mediterranean Perspective*, Cambridge, 45 – 66.
- Reinsch (1991): D. R. Reinsch, „Autor und Leser in frühbyzantinischen hagiographischen und historiographischen Werken“, in: *XVIIIe Congrès International des Études Byzantine. Rapports Pléniers*, Moskau, 400 – 414.
- Reinsch (2020): D. R. Reinsch, „Zum Problem der Binnengliederung byzantinischer literarischer Prosa-Texte: die Rolle von Autoren – Kopisten (Redaktoren) – Editoren“, in: C. Brockmann et al. (Hgg.), *Griechisch-byzantinische Handschriftenforschung. Traditionen, Entwicklungen, neue Wege*, Berlin, 503 – 508.
- Richardson und Hussain (2006): C. J. Richardson und N. A. Hussain, „Restoring the Garden of Eden: An Ecological Assessment of the Marshes of Iraq“, *BioScience*, 56(6), 477 – 489.
- Riedinger (1969): R. Riedinger, *Pseudo-Kaisarios: Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage*, München.
- Riedinger (1989): R. Riedinger (Hg.), *Pseudo-Kaisarios: die Erotapokriseis*, Berlin.
- Riedlberger (2015): P. Riedlberger, „Again on the name ‚Gorippus‘“, in: B. Goldlust (Hg.), *Corippe, un Poète Latin entre deux Mondes*, Lyon, 245 – 271.
- Riemenschneider (2025): J. Riemenschneider, „Herrschaft von außen sehen: Kyrillos von Skythopolis und Johannes Philoponos über kaiserliches Agieren und Reagieren“, in: O. Gengler und F. Battistella (Hgg.), *Malalas-Studien*, Bd. 5, Tübingen.
- Rist (2002): J. Rist, „Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor: Überlieferung, Inhalt und theologische Bedeutung“, in: M. Tamcke (Hg.), *Syriaca. Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, Münster, 77 – 99.
- Rist (2015): J. Rist, „Konstantin – Gelasius – Justinian. Überlegungen zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike“, in: J. Rist und C. Breitsameter (Hgg.), *Kirche und Staat. Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses*, Münster, 29 – 61.
- Roberto (2001): U. Roberto, „L’immagine di Roma repubblicana nella Ἱστορία χρονική di Giovanni di Antiochia“, *Romanobarbarica*, 18, 351 – 370.
- Roberto (2005): U. Roberto (Hg.), *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia chronica*, Berlin.
- Roberto (2015): U. Roberto, „Teosofia Pagana e Cronaca Universale Cristiana: Giovanni Malala e Giovanni di Antiochia“, in: P. Blaudeau und P. Van Nuffelen (Hgg.), *L’Historiographie Tarde-Antique et la Transmission des Savoirs*, Berlin, 209 – 225.
- Robin (2010): C. J. Robin, „Nagrân vers l’Époque du Massacre: Notes sur l’Histoire Politique, Économique et Institutionnelle et sur l’Introduction du Christianisme (avec un Réexamen du Martyre d’Azqîr)“, in: J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet und C. J. Robin (Hgg.), *Juifs et Chrétiens en Arabie aux Ve et VIe Siècles*, Paris, 39 – 108.
- Robin (2015): C. J. Robin, „Before Himyar. Epigraphic Evidence for the Kingdoms of South Arabia“, in: G. Fisher (Hg.), *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, 90 – 126.
- Robin (2021): C. J. Robin, „The Judaism of the Ancient Kingdom of Himyar in Arabia: A Discreet Conversion“, in: G. McDowell, R. Naiweld und D. Stökl Ben Ezra (Hgg.), *Diversity and Rabbinization. Jewish Texts and Societies Between 400 and 1,000 CE*, Cambridge, 165 – 270.
- Rochow (1991): I. Rochow, „Der Vorwurf des Heidentums als Mittel der innenpolitischen Polemik in Byzanz“, in: M. Salamon (Hg.), *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium*, Krakow, 133 – 156.
- Roessli (2003): J. M. Roessli, „Augustin, les Sibylles et les ‚Oracles Sibyllins‘“, in: P.-Y. Fux (Hg.), *Augustinus Afer: Saint Augustin: Africanité et Universalité. Actes du Colloque International, Alger-Annaba, 1 – 7 Avril 2001*, Fribourg, 263 – 286.

- Roller (2009): M. Roller, „The Exemplary Past in Roman Historiography and Culture“, in: A. Feldherr (Hg.), *The Cambridge Companion to the Roman Historians*, Cambridge, 214 – 230.
- Rollinger (2012): R. Rollinger, „From Sargon of Agade, and the Assyrian Kings to Khusrau I and Beyond: on the Persistence of Ancient Near Eastern Traditions“, in: G. B. Lanfranchi et al. (Hgg.), *LEGGIO! Studies presented to Prof. Frederick Mario Fales on the Occasion of his 65th Birthday*, Wiesbaden, 725 – 743.
- Roques (1989): D. Roques, *Études sur la Correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruxelles.
- Rousseau (2007): P. Rousseau, „The Desert Fathers and their Broader Audience“, in: A. Camplani (Hg.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Leuven, 89 – 108.
- Rubenson (1995): S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis.
- Ryckmans (1987): J. Ryckmans, „Les Rapports de Dépendance entre les Récits Hagiographiques Relatifs à la Persécution des Himyarites“, *Le Muséon*, 100, 297 – 305.
- Saliou (2005): C. Saliou, „L'Orateur et la Ville: Réflexions sur l'Apport de Chorikios à la Connaissance de l'Histoire de l'Espace Urbain de Gaza“, in: C. Saliou (Hg.), *Gaza dans l'Antiquité Tardive*, Salerno, 171 – 196.
- Salzman (2004): M. R. Salzman, „Travel and Communication in the Letters of Symmachus“, in: L. Ellis und F. L. Kidner (Hgg.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity. Sacred and Profane*, Aldershot, 81 – 94.
- Salzman (2017): M. R. Salzman, „From a Classical to a Christian City: Civic Euergetism and Charity in Late Antique Rome“, *Studies in Late Antiquity*, 1(1), 65 – 85.
- Sánchez Vendramini (2018): D. N. Sánchez Vendramini, „The Audience of Ammianus Marcellinus and the Circulation of Books in the Late Roman World“, *Journal of Ancient History*, 6, 234 – 259.
- Sarantis (2009): A. Sarantis, „War and Diplomacy in Pannonia and the Northwest Balkans during the Reign of Justinian: The Gepid Threat and Imperial Responses“, *Dumbarton Oaks Papers*, 63, 15 – 40.
- Sarantis (2018): A. Sarantis, „Procopius and the Different Types of Northern Barbarian“, in: G. Greatrex und S. Janniard (Hgg.), *Le Monde de Procope / The World of Procopius*, Paris, 355 – 378.
- Sarris (2017): P. Sarris, „Landownership and Rural Society in the Writings of Procopius“, in: C. Lillington-Martin und É. Turquois (Hgg.), *Procopius of Caesarea. Literary and Historical Interpretations*, London, 238 – 250.
- Schäfer Hezser (1998 – 2002): S. Schäfer und C. Hezser (Hgg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, 3 Bde., Tübingen.
- Schiettecatte (2010): J. Schiettecatte, „L'Antique Najrân: Confrontation des Données Archéologiques et des Sources Écrites“, in: J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet und C. J. Robin (Hgg.), *Juifs et Chrétiens en Arabie aux Ve et VIe Siècles*, Paris, 11 – 38.
- Schmitz (2007): S. C. Schmitz, „Procopius' Phoenician Inscriptions: Never Lost, Not Found“, *Palestine Exploration Quarterly*, 139(2), 99 – 104.
- Scholten (2005): C. Scholten, „Unbeachtete Zitate und doxographische Nachrichten in der Schrift De aeternitate mundi des Johannes Philoponos“, *Rheinisches Museum für Philologie*, 148(2), 202 – 219.
- Schor (2004): A. M. Schor, *Networks of Faith: Theodoret of Cyrrhus and the Bishops of Roman Syria, 423 – 451*, Ann Arbor.
- Schor (2017): A. M. Schor, „The Letter Collection of Theodoret of Cyrrhus“, in: C. Sogno, B. K. Storin und E. J. Watts (Hgg.), *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland, 269 – 285.
- Schropp (2023): J. W. G. Schropp, *Pugna Litterarum. Studien zur kompetitiven Geschichtsschreibung in der griechisch-römischen Literaturelite der Kaiserzeit*, München.
- Schwartz (2014): L. Schwartz (Hg.), *The Cambridge Companion to 'Paradise Lost'*, Cambridge.
- Scott (1985): R. Scott, „Malalas, The Secret History, and Justinian's Propaganda“, *Dumbarton Oaks Papers*, 39, 99 – 109.
- Seager (1999): R. Seager, „Roman Policy on the Rhine and the Danube in Ammianus“, *The Classical Quarterly*, 49(2), 579 – 605.

- Seng und Hoffmann (2012): H. Seng und L. M. Hoffmann, *Synesios von Kyrene. Politik – Literatur – Philosophie*, Turnhout.
- Ševcenko (1981): I. Ševcenko, „Agapetus East and West: the Fate of a Byzantine 'Mirror of Princes'“, in: J. Pelenski (Hg.), *State and Society in Europe from the Fifteenth to the Eighteenth Century: Proceedings of the First Conference of Polish and American Historians, Nieborów, Poland, May 27-29, 1974*, Warschau, 15–48.
- Shahīd (1979): I. Shahīd, „Byzantium in South Arabia“, *Dumbarton Oaks Papers*, 33, 23–94.
- Shahīd (1989): I. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington D.C.
- Shahīd (1995): I. Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington D.C.
- Shanzer und Wood (2002): D. R. Shanzer und I. N. Wood (Hgg.), *Letters and Selected Prose / Avitus of Vienne*, Liverpool.
- Shanzer (2012): D. R. Shanzer, „Vouille 507: Historiographical, Hagiographical, and Diplomatic Reconsiderations and Fortuna“, in: R. Mathisen (Hgg.), *The Battle of Vouille, 507 CE. Where France Began*, Boston, 63–78.
- Signes Codoñer (2003): J. Signes Codoñer, „Kaiserkritik in Prokops *Kriegsgeschichte*“, *Electrum*, 9, 215–229.
- Signes Codoñer (2017): J. Signes Codoñer, „One History... in Several Instalments. Dating and Genre in Procopius' Works“, *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, 54, 3–26.
- Silver (2014): V. Silver, „The Problem of God“, in: L. Schwartz (Hg.), *The Cambridge Companion to Paradise Lost*, Oxford, 42–54.
- Sitz (2023): A. M. Sitz, *Pagan Inscriptions, Christian Viewers: The Afterlives of Temples and Their Texts in the Late Antique Eastern Mediterranean*, Oxford.
- Sizgorich (2009): T. N. Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, Philadelphia.
- Smith (2019): S. D. Smith, *Greek Epigram and Byzantine Culture. Gender, Desire, and Denial in the Age of Justinian*, Cambridge.
- Sorabji (2010): R. Sorabji (Hg.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Zweite Auflage, London.
- Stadermann (2016): C. Stadermann, „capud victuriarum vestrarum ... Die Rezeption der Schlacht von Vouillé 507 in Quellen des 6. Jahrhunderts“, in: C. Föller und F. Schulz (Hgg.), *Osten und Westen 400–600 n. Chr.: Kommunikation, Kooperation und Konflikt*, Stuttgart, 99–116.
- Stafford (2012): E. Stafford, *Herakles*, Abingdon.
- Steinacher (2016): R. Steinacher, *Die Vandalen: Aufstieg und Fall eines Barbarenreichs*, Stuttgart.
- von den Steinen (1932): W. von den Steinen, *Chlodwigs Übergang zum Christentum. Eine quellenkritische Studie*, Wien.
- Stenger (2010): J. R. Stenger, „Chorikios und die Ekphrasis der Stephanoskirche von Gaza. Bildung und Christentum im städtischen Kontext“, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 53, 81–103.
- Stenger (2017): J. R. Stenger, „The Public Intellectual according to Choricus of Gaza, or How to Circumvent the Totalizing Christian Discourse“, *Journal of Late Antiquity*, 10(2), 454–472.
- Stenger (2019): J. R. Stenger (Hg.), *Learning Cities in Late Antiquity. The Local Dimension of Education*, London.
- Stern (2008): K. B. Stern, *Inscribing Devotion and Death: Archaeological Evidence for Jewish Populations in North Africa*, Leiden.
- Stewart (2020): M. E. Stewart, *Masculinity, Identity, and Power Politics in the Age of Justinian: A Study of Procopius*, Amsterdam.
- Storin (2019): B. K. Storin (Hg.), *Gregory of Nazianzus's Letter Collection: the Complete Translation*, Oakland.
- Strothmann (2022): M. Strothmann, „Im Zentrum steht die Magie. Zu religiösen Räumen zwischen Heiden und Christen in der römischen Antike“, in: M. González Athenas und M. Frohnapfel-Leis (Hgg.), *Zwischen Raum und Zeit: Zwischenräumliche Praktiken in den Kulturwissenschaften*, Berlin, 155–186.
- Stroumsa (1992): G. G. Stroumsa, „The Early Christian Fish-Symbol Reconsidered“, in: I. Gruenewald, S. Shaul und G. G. Stroumsa (Hgg.), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity. Presented to David Flusser on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, Tübingen, 199–205.

- Stroumsa (1996): G. G. Stroumsa, „From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity“, in: O. Limor und G. G. Stroumsa (Hgg.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics*, Tübingen, 1–26.
- Swain (2010): B. Swain, „Jordanes and Virgil: A Case Study of Intertextuality in the *Getica*“, *The Classical Quarterly*, 60(1), 243–249.
- Syrbe (im Erscheinen): D. Syrbe, *Nomaden und Sesshafte im spätantiken Nordafrika*, Berlin.
- Taylor (2018): D. G. K. Taylor, „The Coming of Christianity to Mesopotamia“, in: D. King (Hg.), *The Syriac World*, London, 68–87.
- Teiwes-Kügler und Lange-Vester (2018): C. Teiwes-Kügler und A. Lange-Vester, „Das Konzept der Habitus-Hermeneutik in der typenbildenden Milieuforschung“, in: S. Müller und J. Zimmermann (Hgg.), *Milieu – Revisited: Forschungsstrategien der qualitativen Milieuanalyse*, Wiesbaden, 113–155.
- Ter Haar Romeny (2007): B. Ter Haar Romeny, „Procopius of Gaza and his Library“, in: H. Amirav und B. Ter Haar Romeny (Hgg.), *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, Leuven, 173–190.
- Thomson (1978): R. W. Thomson (Hg.), [Movses Khorenats'i], *History of the Armenians*, Cambridge, MA.
- Thompson (1980): E. A. Thompson, „Procopius on Brittia and Britannia“, *The Classical Quarterly*, 30, 498–507.
- Thye (2013): I. Thye, *Kommunikation und Gesellschaft – systemtheoretisch beobachtet: Sprache, Schrift, einseitige Massen- und digitale Online-Medien*, Wiesbaden.
- Tiersch (2008): C. Tiersch, „Zwischen Hellenismus und Christentum: Transformationsprozesse der Stadt Gaza vom 4.–6. Jh. n. Chr.“, *Millennium-Jahrbuch*, 5, 57–92.
- Tobi (2017): Y. Y. Tobi, „Himyar, Kingdom of“, in: *Oxford Classical Dictionary* – online.
- Torgerson (2022): J. W. Torgerson, *The Chronographia of George the Synkellos and Theophanes: The Ends of Time in Ninth-Century Constantinople*, Leiden.
- Toth (2020): I. Toth, „The Epigraphy of the Abgar Story: Traditions and Transitions“, in: M. Lauxtermann und I. Toth (Hgg.), *Inscribing Texts in Byzantium. Continuities and Transformations*, Abingdon/New York, 73–104.
- Tóth (2017): J. A. Tóth, „John Lydus as Pagan and Christian“, in: M. Sághy und E. Schoolman (Hgg.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th-8th centuries)*, Budapest, 59–68.
- Trampedach, (2005): K. Trampedach, „Reichsmönchtum? Das politische Selbstverständnis der Mönche Palästinas im 6. Jahrhundert und die historische Methode des Kyrill von Skythopolis“, *Millennium-Jahrbuch*, 2, 271–296.
- Trampedach (2022): K. Trampedach, „A New Temple of Solomon in Jerusalem? The Construction of the Nea Church (531–543) by Emperor Justinian“, in: K. Klein und J. Wienand (Hgg.), *City of Caesar, City of God*, Berlin, 161–182.
- Treadgold (2007): W. Treadgold, *The Early Byzantine Historians*, Basingstoke.
- Troianos (2012): S. N. Troianos, „Christians and Jews in Byzantium: A Love-Hate Relationship“, in: R. Bonfil et al. (Hgg.), *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, 133–148.
- Urbainczyk (2002): T. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man*, Ann Arbor.
- Uthemann (1999): K.-H. Uthemann, „Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe“, *Augustinianum*, 39, 5–84.
- Van Hoof (2019): L. Van Hoof, „Vergilian Allusions in the *Getica* of Jordanes“, *Latomus*, 78, 170–185.
- Van Hoof und Van Nuffelen (2017): L. Van Hoof und P. Van Nuffelen, „The Historiography of Crisis: Jordanes, Cassiodorus and Justinian in Mid-Sixth-Century Constantinople“, *Journal of Roman Studies*, 107, 275–300.
- Van Nuffelen (2004): P. Van Nuffelen, *Un Héritage de Paix et de Piété. Étude sur les Histoires Ecclésiastiques de Socrate et Sozomène*, Leuven.
- Van Nuffelen (2012): P. Van Nuffelen, „John of Antioch, Inflated and Deflated. Or: How (Not) to Collect Fragments of Early Byzantine Historians“, *Byzantion*, 82, 437–450.

- Van Nuffelen (2015): P. Van Nuffelen, „Review-Discussion: Greek Secular Historians in Late Antiquity“, *Histos*, 9, IX–XV.
- Van Nuffelen (2017): P. Van Nuffelen, „The Wor(l)ds of Procopius“, in: C. Lillington-Martin und É. Turquois (Hgg.), *Procopius of Caesarea. Literary and Historical Interpretations*, London, 40–55.
- Van Nuffelen und Hilken (2013): P. Van Nuffelen und A. Hilken, „Recruitment and Conflict in Sixth-Century Antioch: a Micro-Study of Select Letters 6,1,5 of Severus of Antioch“, *Zeitschrift für antikes Christentum*, 17, 560–575.
- Varghese (2006): A. Varghese, „Kaiserkritik in Two Kontakia of Romanos“, in: U. Betka und P. Buckley (Hgg.), *Byzantine Narrative. Papers in Honour of Roger Scott*, Melbourne, 393–403.
- Veikou (2018): M. Veikou, „‘Telling Spaces’ in Byzantium: Ekphraseis, Place-Making and ‘Thick Description’“, in: C. Messis, M. Mullett und I. Nilsson (Hgg.), *Storytelling in Byzantium. Narratological Approaches to Byzantine Texts and Images*, Uppsala, 15–32.
- Vergin (2013): W. Vergin, *Das Imperium Romanum und seine Gegenwelten: Die geographisch-ethnographischen Exkurse in den ‚Res Gestae‘ des Ammianus Marcellinus*, Berlin.
- Verrycken (1990): K. Verrycken, „The Development of Philoponus’ Thought and its Chronology“, in: R. Sorabji (Hg.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, Ithaca, 233–274.
- Vester (2014): M. Vester, „Milieu als soziologisches Modell oder als historische Praxis? Milieu- und Klassenbegriff in der vergessenen klassischen Soziologie von Weber, Durkheim, Marx und Geiger“, in: P. Isenböck, L. Nell und J. Renn (Hgg.), *Die Form des Milieus. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Differenzierung und Formen der Vergemeinschaftung*, Zeitschrift für Theoretische Soziologie (ZTS). 1. Sonderband, Weinheim/Basel, 222–257, <https://doi.org/10.17879/zts-2014-4861>.
- Vester und Gardemin (2001): M. Vester und D. Gardemin, „Milieu, Klasse und Geschlecht. Das Feld der Geschlechterungleichheit und die protestantische Alltagsethik“, in: B. Heitz (Hg.), *Geschlechtersozologie (Sonderheft Nr. 41 der Kölner Zeitschrift für Soziologie)*, Wiesbaden, 454–486.
- Viermann (2022): N. Viermann, „Surpassing Solomon: Church-Building and Political Discourse in Late Antique Constantinople“, in: K. Klein und J. Wienand (Hgg.), *City of Caesar, City of God*, Berlin, 215–240.
- Volgers und Zamagni (2004): A. Volgers und C. Zamagni (Hgg.), *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, Leuven.
- Völker (2014): S. Völker, „Umstellungsstrategien in ostdeutschen Arbeitnehmerinnenmilieus: Pragmatische Selbstbehauptungen“, in: H. Bremer und A. Lange-Vester (Hgg.), *Soziale Milieus und Wandel der Sozialstruktur: Die gesellschaftlichen Herausforderungen und die Strategien der sozialen Gruppen*, Wiesbaden, 289–311.
- Waddell (1940): W. G. Waddell (Hg.), *Manetho*, Cambridge MA.
- Walbank (1957): F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, Oxford.
- Wallace-Hadrill (1989): A. Wallace-Hadrill (Hg.), *Patronage in Ancient Society*, London.
- Ward (1968): J. O. Ward, „Procopius, ‚Bellum Gothicum‘ II.6.28: The Problem of Contacts Between Justinian I and Britain“, *Byzantion*, 38(2), 460–471.
- Ward (2007): W. D. Ward, „Aila and Clysmā: The Rise of Northern Ports in the Red Sea in Late Antiquity“, in: J. Starkey, S. Starkey und T. Wilkinson (Hgg.), *Natural Resources and Cultural Connections of the Red Sea*, Oxford, 161–171.
- Warren (2022): M. J. C. Warren, „Invisibility, Erasure, and a Jewish Tombstone in Roman Britain“, *Journal of Ancient Judaism*, 14(1), 1–20.
- Waßmuth (2010): O. Waßmuth, *Sibyllinische Orakel 1–2: Studien und Kommentar*, Leiden.
- Watt (1999): J. W. Watt, „Greek Historiography and the ‚Chronicle of Joshua the Stylite‘“, in: G. J. Reinink und A. C. Klugkist (Hgg.), *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Leuven, 317–327.
- Watt (2018): J. W. Watt, „Syriac“, in: S. McGill und E. J. Watts (Hgg.), *A Companion to Late Antique Literature*, New York, 47–60.

- Watts (2011): E. J. Watts, „Doctrine, Anecdote, and Action: Reconsidering the Social History of the Last Platonists (c. 430–c. 550 C.E.)“, *Classical Philology*, 106(3), 226–244.
- Watts (2004): E. J. Watts, „Student Travel to Intellectual Centers: What Was the Attraction?“, in: L. Ellis und F. L. Kidner (Hgg.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity. Sacred and Profane*, Aldershot, 13–24.
- Watts (2005): E. J. Watts, „Winning the Intracommunal Dialogues: Zacharias Scholasticus' Life of Severus“, *Journal of Early Christian Studies*, 13(4), 437–464.
- Watts (2010): E. J. Watts, *Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*, Berkeley.
- Wegmann (1997): N. Wegmann, „Dekonstruktion“ in: G. Braungart et al. (Hgg.), *Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft*, Berlin, 334–337.
- Weiss (2014): Z. Weiss, *Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine*, Cambridge, MA.
- West (1985): S. West, „Herodotus' Epigraphical Interests“, *The Classical Quarterly*, 35(2), 278–305.
- Westergren (2018): A. Westergren, „The Monastic Paradox: Desert Ascetics as Founders, Fathers, and Benefactors in Early Christian Historiography“, *Vigiliae Christianae*, 72(3), 283–317.
- Western (2015): J. Western, „The Papal Apocrisarii in Constantinople during the Pontificate of Gregory I, 590–604“, *The Journal of Ecclesiastical History*, 66(4), 697–714.
- Whately (2013): C. Whately, „Jordanes, the Battle of the Catalaunian Plains, and Constantinople“, *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 8(1), 65–78.
- Whately (2015): C. Whately, *Battles and Generals: Combat, Culture, and Didacticism in Procopius' 'Wars'*, Leiden.
- Whately (2021): C. Whately, *Procopius on Soldiers and Military Institutions in the Sixth-Century Roman Empire*, *Procopius on Soldiers and Military Institutions in the Sixth-Century Roman Empire*, Leiden.
- Whelan (2017): R. Whelan, *Being Christian in Vandal Africa: The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West*, Oakland, CA.
- Whitby (1985): M. Whitby, „Paul the Silentiary and Claudian“, *The Classical Quarterly*, 35(2), 507–516.
- White et al. (2007): H. White et al., „Networks and Meanings: Styles and Switching“, *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie*, 13(1+2), 543–555.
- Wiater (2011): N. Wiater, *The Ideology of Classicism. Language, History, and Identity in Dionysius of Halicarnassus*, Berlin.
- Wiemer (2022): H.-U. Wiemer, „Procopius and the Barbarians in the West“, in: M. Meier und F. Montinaro (Hgg.), *A Companion to Procopius of Caesarea*, Leiden, 275–309.
- Wijnendaele (2016): J. W. Wijnendaele, *The Last of the Romans: Bonifatius – Warlord and comes Africae*, London.
- Wijnendaele (2019): J. W. Wijnendaele, „Sarus the Goth: from Imperial Commander to Warlord“, *Early Medieval Europe*, 27(4), 469–493.
- Wilkinson (2018): R. Wilkinson, „Theoderic Goes to the Promised Land: Accidental Propaganda in Jordanes's Gothic History?“, *Early Medieval Europe*, 26(3), 259–281.
- Williams (2002): N. H. Williams, *Jerome's Biblical Criticism and the Making of Christian Scholarship*, Princeton.
- Wood (1994): I. N. Wood, *The Merovingian Kingdoms 450–751*, London.
- Wood (2011): S. J. Wood, „Being Roman in Procopius' Vandal Wars“, *Byzantion*, 81, 424–447.
- Woodman (1988): A. J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography: Four Studies*, London.
- Wozniak (1979): F. E. Wozniak, „Byzantine Diplomacy and the Lombard-Gepidic Wars“, *Balkan Studies*, 20, 139–158.
- Yardley (2003): J. C. Yardley, *Justin and Pompeius Trogus: a Study of the Language of Justin's 'Epitome' of Trogus*, Toronto.
- Yardley (2010): J. C. Yardley, „What is Justin Doing with Trogus?“, in: M. Horster und C. Reitz (Hgg.) *Condensing Texts – Condensed Texts*, Stuttgart, 469–490.
- Youssef und D'Alton (2016): Y. Youssef und J. D'Alton (Hgg.), *Severus of Antioch: His Life and Times*, Leiden.
- Zima (2016): S. V. Zima, *Die Dekonstruktion: Einführung und Kritik*, Zweite Auflage, Tübingen.

Zinsmaier (2012): T. Zinsmaier, „Oikonomia“, in: G. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Berlin, 750 – 755.

Zusi (1989): L. Zusi, *L'Eta Mariano-Sillana in Giovanni Antiocheno*, Rom.

Stellenregister

Agath. <i>Hist.</i> 1,1,3	44	Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 834	146
Agath. <i>Hist.</i> 1,1,5	44	Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 835	144
Agath. <i>Hist.</i> 1,2–4	185	Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 836	145
Agath. <i>Hist.</i> 2,15,3	129	Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 837	145
Agath. <i>Hist.</i> 2,15,7	213	Bas. <i>Hex.</i> 6,7	44
Agath. <i>Hist.</i> 2,15,9–13	44	Boeth. <i>De cons.</i> 5,1	32
Agath. <i>Hist.</i> 2,17,8	214		
Agath. <i>Hist.</i> 2,29,1–3	118	Caes. <i>Bell. gall.</i> 6,23	192
Agath. <i>Hist.</i> 2,31,7	214	Cass. Dio. <i>Hist. Rom.</i> 36,11	35
Agath. <i>Hist.</i> 5,6,3–6	118	Chor. <i>Gaz. Or.</i> 1,7	139
Agath. <i>Hist.</i> 5,6,7–5,8	119	Chor. <i>Gaz. Or.</i> 2,7	140
Agath. <i>Hist.</i> 5,9,7	45	Chor. <i>Gaz. Or.</i> 2,8	138
Agath. <i>Hist.</i> Proöm 14	213	Chor. <i>Gaz. Or.</i> 2,15	139
Amm. Marc. <i>Hist. Rom.</i> 24,2,4	106	Chor. <i>Gaz. Or.</i> 2,23–24	139
Augustin. <i>In Rom. Imperf.</i> 13	198	Chor. <i>Gaz. Or.</i> 2,24	140
		Chor. <i>Gaz. Or.</i> 3,54	140
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> 684–686	144	Chor. <i>Gaz. Or.</i> 3,66	104
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 463–482	143	Chor. <i>Gaz. Or.</i> 3,66–78	140
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 571–598	143	Chor. <i>Gaz. Or.</i> 4,29–30	140
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 594	144	Chor. <i>Gaz. Or.</i> 7,52	139
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 648	144	Claudian. <i>Carm.</i> 8,276	48
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 664	145		
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 665	145	<i>Dialog.</i> 5,19	52
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 670	145	<i>Dialog.</i> 5,45	52
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 672	144	<i>Dialog.</i> 5,65	52
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 681	144	<i>Dialog.</i> 5,130–131	51
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 682	144	<i>Dialog.</i> 5,137	51
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 684	144	<i>Dialog.</i> 5,173–4	51
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 686	144	Diod. 4,17,4	206
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 707	145	Dion. Hal. <i>Ant.</i> 1,53–54	11
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 708	145		
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 764	145	<i>Egeria</i> 32–36	164
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 770	145	<i>Epist. Austr.</i> 20,2	184
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 771	145	Euagr. <i>Hist. Eccl.</i> 4,18	205
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 778a-d	145	Euagr. <i>Hist. Eccl.</i> 4,27	162
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 785	145	Euseb. <i>Hist. Eccl.</i> 1,13	171
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 800	145		
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 804	147	Greg. Naz. <i>Epist.</i> 137	123
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 806	145	Greg. Naz. <i>Epist.</i> Nr. 136	123
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 812	145	Greg. Naz. <i>Or.</i> 19,14	44
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 814	145	Greg. Naz. <i>Or.</i> 43,13	128
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 815	145	Greg. Naz. <i>Or.</i> 43,13–16	130
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 816	145	Greg. Thaum. <i>Pan. Orig.</i> 5	130
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 819	145	Greg. Tur. <i>Franc.</i> 2,37	184
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 828	144	Greg. Tur. <i>Franc.</i> 4,4	80
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 829	144	Greg. Tur. <i>Franc.</i> 9,30	66
Barsan. u. Joh. <i>Ep.</i> Nr. 830	144		

Hdt. 4,155 204
 Hdt. 5,59–61 204
 Hier. *Epist.* Nr. 47,3 41

Ios. *Ant. Jud.* 1,139 205
 Iustin. 11,10 207
 Iustin. 18,4–6 207

Jac. Sarugh *Mimr.* 60 157
 Joh. Ant. *Chron.* 145.2 (Roberto) 59
 Joh. Ant. *Chron.* Fr. 1 (Mariev) 60
 Joh. Ant. *Chron.* Fr. 1 (Roberto) 60
 Joh. Ant. *Chron.* Fr. 98.7 (Mariev) 58
 Joh. Ant. *Chron.* Fr. 98.23 (Mariev) 59
 Joh. Ant. *Chron.* Fr. 145.2 (Roberto) 58
 Joh. Chrys. *Hom.* 6,3 128
 Joh. Chrys. *Kal.* 2 43
 Joh. Lyd. *De Mag.* 2,23 56
 Joh. Lyd. *De Men.* 4,67 55
 Joh. Lyd. *De Ost.* Proöm 55
 Joh. Mal. *Chron.* 3,2 201
 Joh. Mal. *Chron.* 5,36–38 35
 Joh. Mal. *Chron.* 7,14 57
 Joh. Mal. *Chron.* 18,15 101
 Joh. Mal. *Chron.* 18,16 106
 Joh. Mal. *Chron.* 18,56 100
 Joh. Phil. *Ep.* 1 63
 Joh. Phil. *Ep.* 3 63
 Joh. Phil. *Ep.* 7 63
 Jord. *Getica* 3,16 74
 Jos. Styl. *Chron.* 7.4a 159
 Jos. Styl. *Chron.* 22 98
 Jos. Styl. *Chron.* 50 159
 Jos. Styl. *Chron.* 51–52 98
 Jos. Styl. *Chron.* 53 159f.
 Jos. Styl. *Chron.* 54 157
 Justinian, *Nov.* Nr. 37 210

Kebr. Nag. Kap. 117 99
 Kosm. Indik. *Top. Christ.* 2 97
 Kosm. Indik. *Top. Christ.* 2,51–53 100
 Kosm. Indik. *Top. Christ.* 5,53–54 202
 Kyr. Skyth. *Vit.* 6,17–6,21 64
 Kyr. Skyth. *Vit.* 9,14–10,5 65
 Kyr. Skyth. *Vit.* 32.6–34 65
 Kyr. Skyth. *Vit.* 62,3–63,4 65
 Kyr. Skyth. *Vit.* 128,1 67
 Kyr. Skyth. *Vit.* 149,5 67
 Kyr. Skyth. *Vit.* 173.11–173.28 67
 Kyr. Skyth. *Vit.* 175,20 66

Kyr. Skyth. *Vit.* 203,15 66
 Kyr. Skyth. *Vit.* 209,11–20 155
 Kyr. Skyth. *Vit.* 244,17 67

Lucan. *Phars.* 3,256–263 32
 Lukian. *Hist. Conscr.* 57 11
 Lukian. *Hist. Conscr.* 60 19

Malchos *Hist.* 2,404–406 104
 Marius von Avenches *Chron.* Ad ann. 560,2 80

NT *Akten* 2: 19.20 55

Olymp. Theb. *Hist.* Fr. 13 (Blockley) 88

Paul. Sil. *Ekphr.* 937–939 46
 Paus. *Graec. Descr.* 3,16,8 35
 Paus. *Graec. Descr.* 10,36,9 202
Peripl. m. e. 4–5 97
Peripl. m. e. 23 92
 Philostorg. *Hist. Eccl.* 3,4 92
 Phot. *Myrobibl.* Kod. 3 100
 Phot. *Myrobibl.* Kod. 6 100
 Phot. *Myrobibl.* Kod. 160,120b 141
 Phot. *Myrobibl.* Kod. 180 54
 Plat. *Apol.* 21d 44
 Plin. *Nat.* 5,1 206
 Plin. *Nat.* 6,25 32
 Plin. *Nat.* 6,26,101 111
 Plin. *Nat.* 12,84 111
 Plin. *Nat.* 30,8–11 130
 Plut. *Num.* 1,4 202
 Plut. *Sull.* 7 59
 Polyb. *Hist.* 3,57,7–9 11
 Pomp. Mela *Chor.* 2,11 36
 Pomp. Mela *Chor.* 3,76 33
 Priskos *Hist.* Fr. 53,3 (Blockley) 183
 Prok. *Aed.* 1,2,11–12 172
 Prok. *Aed.* 6,6 100
 Prok. *Pol.* 1,1,2 153
 Prok. *Pol.* 1,2 154
 Prok. *Pol.* 1,2,6–10 154
 Prok. *Pol.* 1,3–4 154
 Prok. *Pol.* 1,3,8–13 154
 Prok. *Pol.* 1,4.18–30 154
 Prok. *Pol.* 1,5,1–8 154
 Prok. *Pol.* 1,5,9–40 154
 Prok. *Pol.* 1,6 154
 Prok. *Pol.* 1,7,1–3 153
 Prok. *Pol.* 1,7,5–7 155

- Prok. Pol. 1,7,5–8 166
 Prok. Pol. 1,7,8–9 155
 Prok. Pol. 1,7,10–11 155
 Prok. Pol. 1,7,14 159
 Prok. Pol. 1,7,16–19 156
 Prok. Pol. 1,7,17–19 158
 Prok. Pol. 1,7,22 165
 Prok. Pol. 1,7,22–23 156, 158
 Prok. Pol. 1,7,26 159
 Prok. Pol. 1,7,30–32 158
 Prok. Pol. 1,8,35 158
 Prok. Pol. 1,11 154
 Prok. Pol. 1,17,3 30
 Prok. Pol. 1,17,3–24 30
 Prok. Pol. 1,17,17 34
 Prok. Pol. 1,17,20 31
 Prok. Pol. 1,17,40–46 105
 Prok. Pol. 1,17,46–48 106
 Prok. Pol. 1,19 101
 Prok. Pol. 1,19,3–4 104
 Prok. Pol. 1,19,8–16 102
 Prok. Pol. 1,19,11 106
 Prok. Pol. 1,19,15 98
 Prok. Pol. 1,19,16 106
 Prok. Pol. 1,19,24–25 98
 Prok. Pol. 1,19,28–33 108
 Prok. Pol. 1,19,29–33 102
 Prok. Pol. 1,19,33 108
 Prok. Pol. 1,19,36 102
 Prok. Pol. 1,20,1 103, 110
 Prok. Pol. 1,20,8 103
 Prok. Pol. 1,20,9 103, 109, 111
 Prok. Pol. 1,20,9–10 96
 Prok. Pol. 1,20,10 109, 111
 Prok. Pol. 1,20,13 103
 Prok. Pol. 2,6,7 167
 Prok. Pol. 2,7,37 166
 Prok. Pol. 2,9,14 165
 Prok. Pol. 2,11,7–13 173
 Prok. Pol. 2,11,14–38 166
 Prok. Pol. 2,11,30–38 169
 Prok. Pol. 2,12,7–19 167
 Prok. Pol. 2,12,7–30 162
 Prok. Pol. 2,12,20–26 170
 Prok. Pol. 2,12,25 71, 170
 Prok. Pol. 2,12,29 172
 Prok. Pol. 2,12,30 163
 Prok. Pol. 2,24 173
 Prok. Pol. 2,26–27 172
 Prok. Pol. 2,27,23 173
 Prok. Pol. 2,27,33–35 173
 Prok. Pol. 3,2,38 85
 Prok. Pol. 3,6 183
 Prok. Pol. 3,10,18–20 66
 Prok. Pol. 3,11,35–40 88, 166
 Prok. Pol. 3,14,11–21 210
 Prok. Pol. 4,6,1–15 200
 Prok. Pol. 4,6,10 208
 Prok. Pol. 4,8,12 208
 Prok. Pol. 4,8,12f 9
 Prok. Pol. 4,9,6–9 196
 Prok. Pol. 4,9,11 196
 Prok. Pol. 4,10,1–11 197
 Prok. Pol. 4,10,12 199
 Prok. Pol. 4,10,12–22 198
 Prok. Pol. 4,10,17 201
 Prok. Pol. 4,10,18 201
 Prok. Pol. 4,10,19 201
 Prok. Pol. 4,10,20 199
 Prok. Pol. 4,10,22 199
 Prok. Pol. 4,10,24–25 199
 Prok. Pol. 4,10,28–29 200
 Prok. Pol. 4,11,22 202
 Prok. Pol. 4,14,17–18 19
 Prok. Pol. 5,3,5–8 166
 Prok. Pol. 5,5,8–10 179
 Prok. Pol. 5,9,2–7 88
 Prok. Pol. 5,11,28–29 177
 Prok. Pol. 5,12,12 186
 Prok. Pol. 5,12–13 85, 176
 Prok. Pol. 5,12,14–19 177
 Prok. Pol. 5,12,16 187
 Prok. Pol. 5,12,21 189
 Prok. Pol. 5,12,29 79
 Prok. Pol. 5,12,40 190
 Prok. Pol. 5,13,1 190
 Prok. Pol. 5,13,15 179
 Prok. Pol. 5,13,51 179
 Prok. Pol. 6,4,26 84
 Prok. Pol. 6,12 176
 Prok. Pol. 6,14,8 190
 Prok. Pol. 6,14–15 90, 192
 Prok. Pol. 6,14,17–19 216
 Prok. Pol. 6,14,34–36 19
 Prok. Pol. 6,15 19
 Prok. Pol. 6,15,1 7
 Prok. Pol. 6,15,8–10 84
 Prok. Pol. 6,25 176
 Prok. Pol. 6,25,2 175
 Prok. Pol. 6,25,9–10 175

Prok. *Pol.* 7,29,9–20 9
 Prok. *Pol.* 7,29,20 12
 Prok. *Pol.* 7,35,47 12
 Prok. *Pol.* 7,36,15 84
 Prok. *Pol.* 8,3–4 19
 Prok. *Pol.* 8,3,5–11 85
 Prok. *Pol.* 8,5,6 34
 Prok. *Pol.* 8,5,23–24 36
 Prok. *Pol.* 8,6 34
 Prok. *Pol.* 8,7,13 12
 Prok. *Pol.* 8,20 77, 102
 Prok. *Pol.* 8,20,2–3 78
 Prok. *Pol.* 8,20,4 79
 Prok. *Pol.* 8,20,5 19, 37
 Prok. *Pol.* 8,20,20 81
 Prok. *Pol.* 8,20,41 81
 Prok. *Pol.* 8,20,48–58 82
 Prok. *Pol.* 8,22,17–29 7, 203
 Prok. *Pol.* 8,22,22 203
 Prok. *Pol.* 51,24,2 184
 Ps.-Neilos *Narr.* 1,1 128
 Ps.-Neilos *Narr.* 3,14 128
 Ps.-Zach. *Chron.* 1,4a 165
 Ps.-Zach. *Chron.* 6,6e 191
 Ps.-Zach. *Chron.* 7,3–4 159
 Ps.-Zach. *Chron.* 7,6b 98
 Ps.-Zach. *Chron.* 7s 191
 Ps.-Zach. *Chron.* 10,16 68
 Ps.-Zach. *Chron.* 12d 191
 Ptol. *Geogr.* 2,11 80

 Quint. *Inst.* 3,3,9 91
 Quint. *Inst.* 4,4 10

 Rom. Mel. *Kont.* 10,1 75
 Rom. Mel. *Kont.* 33,17,3–6 75

Rufin. *Hist. Eccl.* 2,5,14 93
 Rut. Nam. *De redito suo* 2,52 55

 Schenute *Or.* Bd. 8, Nr. 19 67
 Strab. *Geogr.* 2,1,14 97
 Strab. *Geogr.* 4,5,1 83
 Strab. *Geogr.* 8,1,1 34
 Strab. *Geogr.* 11,5,1–4 85
 Strab. *Geogr.* 11,12,3 32
 Strab. *Geogr.* 12,2,3 36
 Strab. *Geogr.* 17,1–2 99
 Syn. Cyr. *Ep.* Nr. 6 53

 Tac. *Ann.* 4,72–74 80
 Themist. *Or.* 6,116–117 48
 Theodor. Kyrrh. *Ep.* 18 (*Collectio Patmensis*) 122
 Theodor. Kyrrh. *Ep.* 23 (*Collectio Sirmondiensis*) 122
 Theoph. Conf. *Chronogr.* ad annum 6028 63

 Vita. S. Dan. *Styl.* 13 148

 Xen. *An.* 4,4,1 32

 Zach. Myt. *Sev.* 14 125
 Zach. Myt. *Sev.* 26 125
 Zach. Myt. *Sev.* 27 125
 Zach. Myt. *Sev.* 29 126
 Zach. Myt. *Sev.* 51 126
 Zach. Myt. *Sev.* 54 126 f.
 Zach. Myt. *Sev.* 69 129
 Zach. Myt. *Sev.* 81 129
 Zach. Myt. *Sev.* 88 133
 Zach. Myt. *Sev.* 90 133
 Zach. Myt. *Sev.* 100 133
 Zach. Myt. *Sev.* 159 130
 Zos. *Hist.* 4,4 88

Personenregister

- Abgar 161 f., 164, 167 – 171, 174, 217
Abocharabos 94, 102, 105 f.
Agamemnon 36
Alamundaros 31, 66, 69, 105
Alarich 181
Amalaberga 181
Amalafrida 181
Amalarich 179, 181, 188, 191
Ammonios 125, 127 f.
Anastasios 49, 58, 65, 94, 153, 192, 214
Antaios 206
Antiochos IX. Kyzikenos 59
Arethas 105
Artabanes 46
Asklepiodotos von Alexandria 127
Augustus 162, 167 f.
- Belisar 44, 85, 90, 176, 179 f., 195, 197 f., 210
- Caesar 56
Childebert 179, 184
Chlodwig 178, 180 – 182, 184 f., 188
Chlothar 179
Chosroes 160, 162 f., 166 – 169, 172
Constantius II. 92
Crassus 168
- Dido 199, 207
Diokletian 96, 102, 107 f.
- Ella Asbeha 94
Esimiphaïos 94 f., 103
Euthymios (Hl.) 64
Ezana 93
- Frumentius von Äthiopien 93
- Gaius Marius 58
Geiserich 196
Gelimer 196, 200
- Helena (Protonike) 164
Hellesthaios 93, 96, 103
Herakleios 60, 209, 214
Herakles 199, 206
Hermenefried 181
Horapollon 125, 127
- Hypatia 120
Hypatios 45
- Ibba 185
Illus 127
Iphigenie 35 f., 39
- Jakob Baradai 157
Jakob von Nisibis 157
Jakob von Sarugh 157
Justin 52, 99, 106
Justinian 2, 6, 47 – 49, 51 – 53, 55 f., 60, 62 f., 65, 67, 73, 75, 91, 94 f., 101 – 106, 108 – 111, 113, 153, 176, 183 f., 192 f., 195 f., 214
- Kabades 30, 90, 94, 153 – 156, 158 f.
Klytaimnestra 35
- Leontios 127
Libanios 124
- Markias 179
Mithridates VI. 58
- Narses 90
- Orestes 35 – 39
- Pamprepios 127
Petros (Patriarch) 127
- Sabas (Hl.) 64, 66 f.
Salomon 196
Septimius Severus 169
Severos von Antiochia 29, 116, 123 – 138, 143 f., 149 f., 216
Simplikios 62
Solomon 210
Sulla 58 f.
Syagrius 188
- Theodahat 179, 181
Theoderich 184 f., 189 – 192, 218
Theodora 65, 157
Theodoret von Kyrrhos 121 – 123, 131, 149, 157, 216
Theudebald 183 f., 186, 193
Theudebert 87, 176, 179 f., 183 f., 186, 188, 191, 193

Theudichusa 181

Tiberius 164

Urbanus (grammaticus) 127

Verina 127

Vitalian 66, 69

Wittigis 85, 176 f., 179 f.

Xerxes 130

Yusuf As'ar Yath'ar 94

Zenon 127

Sachregister

- Akakianisches Schisma 65
Ämter 45, 54, 56, 58, 67, 84, 105, 121, 136, 145, 148, 150, 210
Antiquarianismus 54f., 59, 111, 162, 194, 198, 205, 207, 211, 215

Barbarentopik 20, 36, 89, 108, 110, 170, 175, 183, 187, 191–194, 207, 217
Buchmarkt 118, 133

Chalkedon, Konzil von 62f., 65, 73, 100, 105, 121, 147, 157
christliche Aufladung 47, 52, 55, 60, 75, 98, 113f., 159f., 173, 198, 217

Eklektizismus 26, 49, 74
ekphrasis 46, 68, 140, 148
Ekphrastik 46
Ephesos, Konzil von 65, 120f.
Eschatologie 59f., 198, 209, 212, 216f.
Ethnographie 84f., 99–101, 113
Euergetismus 141, 145–147, 150, 217

Fiktionalität 88, 114, 167, 215
foederati 31, 94, 97f., 101, 105

Geographie 31–34, 36, 38, 73, 78–80, 85f.
Gesandtschaft 65f., 85, 100, 104, 120, 139, 154, 162, 184
Gesetzgebung 43, 49, 65, 98, 146, 208, 210

Hadrianswall 83, 87

imitatio christi 47f., 51, 56, 64, 110

Jerusalem, Konzil von 140

Kirchenpolitik 63–65, 69, 73, 116, 121, 127, 135, 138, 140, 151, 164

Klassizismus 1, 39, 43, 46, 48, 50f., 73, 213, 217
Konstantinopel, Konzil von 62, 64f.

Literaturproduktion 24, 41, 47, 61, 70f., 74, 76, 101
Liturgie 63, 74
Lyrik 43, 45, 214

Magie 124f., 128, 131–134, 150
Magi (Zoroastrismus) 156, 158f.
Mönchtum 64f., 67f., 72, 138, 142–144, 148, 150, 154, 156, 158, 165, 215f.
Mythos-Rezeption 35–38, 45, 99, 215

Netzwerke 17, 28, 41f., 54, 115–118, 120f., 123f., 126–128, 134, 138, 144, 147, 149, 151f., 184, 216
Nicäa, Konzil von 157, 188

Orakel 19, 55, 58f., 62, 81, 204, 214

paideia 39, 41, 44, 61, 76, 139–141, 214
Panegyrik 6, 43, 45f., 52, 56, 214
Patronage 121f., 124, 137, 145, 149f., 216f., 220
periplous 80, 91f.
Philosophie 47f., 50, 52f., 56, 61, 214
Prätorianerpräfektur 50, 53, 55
Propaganda 47, 75, 95, 172, 183

Salomonischer Tempelschatz 194, 208, 210, 218
Selbstdarstellung 47, 49, 63, 193, 209
Steuern 65–67, 104f., 107, 136, 144
Strafe Gottes 69f., 157, 159f.

Tempel von Philae 102, 107, 111
Theologie 48, 61f., 138, 172
Tribut 95, 108, 162, 179

Wunder 54, 60, 66, 77, 113f., 139, 155, 166, 169f., 217

